All'Illustre Prof.re Michelangelo Billia,
con affetto
Il suo aff.mo alunno
Franco Dolci

LE QUARANTA

PROPOSIZIONI CONDANNATE

DI

A. ROSMINI

DAVANTI

AL TRIBUNALE DELL'ONESTÀ E DELLA RAGIONE

PISTOIA
STABILIMENTO GRAFICO NICCOLAI

1914

Questo volume, a spiegazione delle 40 Proposizioni del Decreto *Post Obitum* e a difesa della dottrina rosminiana, era stato compilato, stampato e reso pronto per la pubblicazione da un ottimo Padre francescano morto, non sono molti anni, in un Convento di Romagna, colà relegato dal S. Uffizio, per aver esso professata e difesa quella dottrina che Pio IX solennemente dimise nel 1854; si pubblica ora colla certezza di rendere con esso un servizio agl' interessi dell' *onestà*, della *giustizia*, della *verità* gravemente offese dal Decreto *Post Obitum* del S. Uffizio.

PREFAZIONE

DUE PAROLE PER INTENDERCI

Scriveva il Card. Gioacchino Pecci, che fu poi Papa col nome di Leone XIII, quando era Arciv. di Perugia queste parole, le quali dovrebbero essere ben meditate da chi è posto a giudicare la dottrina altrui : *Se coloro che* **destramente** *si servono del sillabo avessero posto mente che non basta essere* **abili**, *ma che conviene ancora, e più, essere* **onesti**, *non si sarebbero tenuti paghi di offrire all' odio altrui, una proposizione staccata da un discorso formato, ma avrebbero cercato di coglierne il vero senso dall' insieme dei documenti, dove si trova, e che erano opportunamente indicati.* Infatti che i manipolatori e i denunziatori delle Proposizioni rosminiane siano stati *abili*, basta leggere il testo rosminiano, ove furono tratte e quì riportato, perchè si formi un' idea dell' odio feroce e della disonestà di questi zelatori della dottrina cattolica contro il pio Rosmini e la sua dottrina. E che vi potea essere di erroneo in dottrine già esaurientemente esaminate discusse, dimesse dalla competente autorità ? Ed invero, ognun sa che le Opere di Antonio Rosmini furono oggetto di rigorosissimo esame da parte della S. Con-

1851 - 1854 gregazione dell' Indice dal 1851 al 1854 : e con quanta serietà, coscienza, onestà fosse fatto questo esame, basta il *Parere* intorno alle dottrine di Rosmini scritto per ordine di Pio IX dal celebre teologo P. A. M. Trullet dei M. C. e Consultore, dove la dottrina rosminiana è presa ad esame sotto tutti i suoi aspetti; letto il quale, il S. Padre Pio IX, dopo d'aver sentito il voto dei Cardinali, ai quali personalmente presiedette in una solenne adunanza, dopo avere invocato con fervide preci lume e aiuto dal cielo, pronunziò il seguente Decreto: *Antonii Rosmini Opera omnia, de quibus novissime quaesitum est, esse dimittenda ; nihilque prorsus susceptae istiusmodi disquisitionis causa, auctoris nomini, nec institutae ab eo religiosae societati, de vitae laudibus et singularibus in Ecclesiam promeritis, esse direptum.*

Dopo che Gregorio XVI, di proprio pugno, sulle Lettere Apostoliche, con le quali approvava l' Istituto della Carità dal Rosmini fondato, scriveva il seguente elogio, il quale è una prova di quanta stima fosse tenuto dal Capo della Chiesa « *Essendosi ben chiarito e provato il diletto nostro figlio Sacerdote Antonio Rosmini fondatore di cotesto Istituto essere persona favorita di eccellente e prestante ingegno, ornato di egregie doti di animo, sommamente illustre per la scienza delle divine ed umane cose ; chiaro poi per la esimia pietà, religione, virtù, probità, prudenza, integrità di vita, meraviglioso amore e zelo risplendere verso la Cattolica Religione e verso questa Apostolica Sede ecc.* »; dopo che Pio IX, pronunciando il famoso *Dimittantur*, disse ancora : *nihilque prorsus susceptae istiusmodi disquisitionis causa,* **auctoris nomini,** *nec institutae ab eo religiosae Societati ; de* **vitae laudibus et singularibus in Ecclesiam promeritis** *esse direptum ;* dopo questa discussione così

solenne compiuta dal Papa stesso in persona, dietro il voto dei Consultori e dei Cardinali, i quali avevano dichiarato che le Opere del Rosmini erano immuni da errore; quale era il dovere di un devoto cattolico, di uno scrittore, cui la parola del Papa è regola della propria condotta? Che si voleva cercare di più, se *Roma locuta est* così solennemente a favore di una dottrina così combattuta, contrastata, oppugnata? In qual miglior modo doveva esprimere il Papa la propria volontà, il suo preciso giudizio per far tacere ogni dubbio nell'animo anche più timoroso relativamente alla dottrina rosminiana, per dirimere ogni ulteriore discordia, imponendo perfino assoluto silenzio, perchè nessuno, in avvenire, potesse portare in campo accuse e discordie? Certamente nessun cattolico che venera la parola del Papa, anche quando non c'entra l'infallibilità, come nel caso nostro, pure pensando che nessun miglior custode della fede non vi può essere che il Papa, perchè tale costituito da Gesù Cristo, poteva tergiversare circa il valore del Decreto papale; quindi esso poteva dormire tranquillamente i suoi sonni riguardo la ortodossia delle dottrine rosminiane, dopo l'oracolo del Decreto papale, che la fede non ci avrebbe rimesso nulla; e quindi, qualunque fossero state in antecedenza le sue opinioni sul sistema rosminiano, ora senza tanti lagni e sotterfugi doveva sottomettersi al giudizio del Papa. Ma si osservi la stranezza di questi scrittori tutto papali, quando il giudizio di Roma non è conforme a quello che bolle nel loro cervello. Che diventa allora il Papa per tali scrittori? Nulla; quindi, non solo la pensano ancora come se egli non avesse parlato, ma semplicemente se ne infischiano dei di lui comandi! E siccome il monopolio e il potere della scienza deve sempre essere nelle loro mani, così ten-

gono in non cale quei Decreti che non favoriscono le loro idee... Ma essi sanno fare! Comprendono che per dominare basta *una tintura a lucido* di cattolicismo, quindi alle forme ci tengono molto quei messeri!... Perciò non negano subito il valore di un Documento pontificio, non lo prendono subito di fronte... lasciateli fare... essi sono maestri nelle restrinzioni... un po' sofisticando, un po' arzigogolando sul *significato etimologico*, prima ne fanno questione di grammatica..., poi s'accostano un po' più e ne discutono il significato *filologico*, tanto per tastar terreno; poi, per mezzo di qualche loro giornale più avanzato, battono in breccia il significato *teologico*... riserbandosi d' esclamare pudicamente *non sum locuta malum*, sebbene colti con le mani nel sacco; facendo anco gli scandolezzati, se qualcuno mette in dubbio la loro assoluta sottomissione al Papa! Come per l' appunto avvenne nel caso Rosmini.

Ma questi, nonostante il solenne *Dimittantur*, non doveva riposare tranquillamente nel suo sepolcro solitario di Stresa; neppure il giudizio di assoluzione del Papa poteva salvarlo; era troppo grande, perchè i nani non temessero di rimaner schiacciati e gli stenterelli della scienza non potevano sopportarlo, perchè oramai la luce di sua dottrina li avrebbe abbarbagliati!

Passarono pochi anni dacchè il Papa aveva imposto il silenzio, quando gli scrittori più papali del Papa ed in omaggio al Documento pontificio cercarono di infirmare il significato del *Dimittantur*, servendosi, come di lancia spezzata, nientemeno che dell' *Osservatore Romano*, il quale, nel suo numero 136 del 14 Giugno 1876, cercò di ridurre a men che nulla il valore del Documento di Pio IX. Lo scandalo era veramente troppo grande...; ma a difesa legittima del

giudizio che la Chiesa aveva dato sulle Opere di Antonio Rosmini, sorse lo stesso *Maestro dei Sacri Apostolici Palazzi* P. Vincenzo Gatti, colui che ha sorveglianza su tutto quanto si stampa in Roma. Egli, disapprovando le cervellotiche interpretazioni che si davano dagli avversari di Rosmini al Decreto di Pio IX, il 16 Giugno 1876 indirizzava una lettera al Marchese Baviera, Direttore dell' *Osservatore Romano,* nella quale diceva: « L' autore dell' articolo suaccennato prende « a discutere il senso della parola *Dimittantur*; ma « egli ne inferma di guisa la forza, che la riduce poco « men che nulla. Imperocchè dice: *non neghiamo poi « che il* **Dimittantur** *sotto un certo rispetto equivalga « al* **permittatur**; *ma il permettere che un' opera si « possa divulgare e leggere senza incorrere nella pena, « non ha che far nulla col dichiarare l' opera incensurabile* ». Sempre ameni questi rugiadosi scrittori! Quando il Papa parla in loro favore, egli è infallibile anche nelle *lettere private;* ed, apriti cielo, se si osasse diminuire il valore del *Roma locuta est;* ma se il Papa emana, anche nel modo più solenne, dopo tre anni di profonde e dottissime discussioni in seno alla Congregazione dell' Indice, (il *Parere* del P. Trullet ne è una prova), e fra altri Teologi incaricati a ciò in special modo dal Papa, questi, dico, emana un Decreto, in cui si rigettano finalmente le accuse fatte e si proibisce che se ne facciano delle nuove, sotto qualsiasi pretesto, dichiarando nulla risultare di erroneo nelle dottrine denunziate alla detta S. Congregazione, ma tutto ciò in favore dell' *inimicus homo,* del Rosmini, oh! allora bisogna cavillare, sofisticare, quasi distruggere il valore del Documento pontificio; allora non più *Roma locuta est,* ma qualche Vescovo di una diocesi in *partibus!* E questa è pura storia. Ma proseguiamo

e sentiamo la sensata risposta del P. Gatti all' *Osservatore Romano*: « Con queste parole, più sopra riferite, viensi a far supporre che la S. Congregazione, « o meglio, il *S. Padre,* col pronunziare quel giudizio, « non altro fece che permettere che le Opere del Rosmini si possano divulgare e leggere senza incorrere « nella pena. Ma domando io: l' editore ed il lettore « delle Opere di Rosmini, innanzi ch' esse fossero sottoposte a sì lungo ed accurato esame in qual pena « incorrevano? In niuna. Che cosa avrebbe dunque « fatto la Sacra Congregazione dell' Indice con sì gravi « studi e sì prolungate fatiche? Nulla. E a che avrebbe « giovato il *giudizio del Santo Padre*? A nulla. Pertanto, se non vuolsi cadere in *questi assurdi,* fa « duopo dire che dall' esame lungo e coscienzioso è « risultato che le *accuse mosse alle opere di Rosmini* « *erano false;* che in queste nulla fu trovato contro « la *fede e la morale;* che l' edizione e la lettura di « esse non sono pericolose ai fedeli. Chi mai può darsi « a pensare che il *Santo Padre* abbia licenziato alla « pubblicità opere *contenenti dottrine erronee?*... Colgo « quì l' occasione di ricordare che il S. Padre fin dall' epoca del *Dimittantur opera* impose silenzio; ciò « affinchè non si *mettessero fuori nuove accuse,* nè sotto « qualsiasi pretesto si desse luogo a discordie fra cattolici... Chi non vede essere un *gettare seme di* « *discordia* il tradurre le opere di Rosmini o come « non ancor *sufficientemente esaminate, o come sospette* « *di errori non prima, nè dopo sì straordinario esame* « *veduti,* o come pericolose; oppure usare espressioni, « le quali tolgono l' *autorità* d' un *giudizio* emanato « con *maturità* e tanta *solennità* dal *supremo Pastore* « *della Chiesa?*... Nè è lecito infliggere censura teologica alle dottrine sostenute dal medesimo nelle

« Opere della S. Congregazione dell' Indice esaminate « e dimesse, e contro cui il *Santo Padre intese impedire* si movessero *in avvenire nuove accuse* ». Queste le parole del Maestro Vincenzo Gatti. Non solo non si mantenne il silenzio, il quale in questo caso, sarebbe stato d' oro, non solo non si tennero dall' infliggere censure teologiche al Rosmini, dipingendolo ora come *pelagiano, ora come giansenista, ora come panteista ecc. ecc.* surrogandosi, in questo caso, al giudizio della Chiesa; ma di nuovo tentarono di togliere ogni valore al già famoso Documento di Pio IX, ch' essi assolutamente non volevano digerire. Che importava loro del giudizio del Papa? Non era come se lo aspettavano essi, e quindi non permettevano, essi barbaccani di S. Madre Chiesa, che nuove dottrine, diverse dalle loro, s' introducessero nel clero. Solo essi, questi scrittori uniti in *trust*, volevano il monopolio della scienza; il resto doveva formare il docile *servum pecus*, che non doveva mai pensare, ragionare, volere con la propria testa, ma con quella degli scrittori del nominato *trust*. La santa libertà degli scolastici, per cui ognuno, convenendo nelle verità definite della Chiesa, nel resto si tenevano pienamente liberi, come lo vediamo in Scoto dissenziente in molte cose da S. Tommaso e leale suo avversario, come di S. Tommaso lo fu S. Bonaventura in alcune questioni; essi discutevano sì accademicamente nelle scuole pel modo diverso di spiegare talune verità teologiche, ed anche, fra i dovuti limiti, le diverse loro opinioni filosofiche; ma ad alcuno di loro è mai venuto in testa d' infliggere censura teologica all' avversario, sia perchè tenesse opinioni diverse filosofiche, o perchè spiegasse le verità cristiane in modo diverso; solo a questi moderni scrittori del trust cattolico è permesso d' imporsi a chi da loro dissente.

Tutta la scienza che circola nelle scuole cattoliche deve portare la *loro marca di fabbrica ;* e non permettono che s' insegnino opinioni prive del loro brevetto. Questo modo letterario d' agire è così forte in essi, che non permettono neppure ad una dottrina brevettata, cioè permessa dal Papa, di entrare nelle scuole dei seminari. E il *servum pecus* purtroppo si sottomette a queste tiranniche imposizioni. Le conseguenze? Ognun le vede. Indicatemi uno studioso, che siasi innalzato sopra gli altri, lasciando orma grande di sè nel clero cattolico italiano, che sia uscito dalle loro file, o che non abbia scosso il loro giogo ! La scienza ha bisogno di libertà per isvolgersi, come il polmone ha bisogno dell' aria ; e l' autorità deve saperla condurre entro i legittimi limiti, ma non soffocarla. Ecco il perchè della differenza fra il clero italiano e quello delle altre nazioni ! È quel trust maledetto che non permette alle intelligenze di svolgersi con quella libertà sana, che non sconfina nell' errore ; per libidine di soprastare, invece di questo libero svolgimento, hanno messo come canone scientifico l'*ipse dixit*, e guai il dire diversamente ! E per ottenere il loro scopo non cedono, non indietreggiano neppure davanti al comando chiaro, positivo della competente autorità. Ed infatti, a che servì loro la lezione ricevuta dal Gatti ? A nulla ; anzi, permettendosi di aggiustare il latino in bocca al Maestro dei Sacri Palazzi, ricominciarono ancora pochi giorni dopo, sull'*Osservatore Cattolico*, una guerra spietata al Documento pontificio e al Rosmini. Fu necessario che intervenisse in persona il Cardinale Antonino De Luca Prefetto della Congregazione dell' Indice, onde mettere a posto gli scrittori del trust antirosminiano, il quale scrisse all' Arcivescovo di Milano quanto segue :

« 1.° Atteso l'autorevole Oracolo del S. Padre (*ne-*
« *vel novae in posterum accusationes ac dissidia quovis*
« *demum obtentu suboriri ac disseminari possent, indito*
« *iam tertio, de mandato eiusdem sanctissimi, utrique*
« *parti silentio*) di conservare in avvenire il più rigoroso silenzio in proposito della questione sulle Opere dello Scrittore Antonio Rosmini, non essendo lecito infliggere censura in materia religiosa e avente relazione alla fede e alla sana morale sulle Opere di Rosmini o sulla di lui persona...

« 2.° Di dichiarare in un prossimo numero di *non avere esattamente* interpretata la *formola Dimittantur* che la stessa sacra Congregazione dell' Indice crede talvolta di pronunziare dopo maturo e diligente esame da Lei fatto sopra Opere che vengono assoggettate al suo autorevole giudizio ».

Gli scrittori del giornale si sottomisero ; ma ognun sa con quanto astio, con quanta ferocia l' Osservatore Cattolico seguitò a perseguitare la dottrina di Rosmini, volendo a tutti i costi trovarvi quelle eresie, che la Autorità diceva e sosteneva che non c' erano e che *assolutamente non voleva che s' infligesse censura in materia religiosa e avente relazione alla fede e alla sana morale sulle Opere di Rosmini o sulla di lui persona.* E sì che quel giornale e i suoi scrittori avevano sempre *in bocca il Papa !...*

E siccome la dottrina rosminiana non dava luogo a censure teologiche, gli ameni scrittori del *trust*, pensarono di fabbricare essi una dottrina rosminiana ad *usum delphini*, che potesse dar luogo a quelle eresie, per cui essi la volevano condannata. Cominciarono a falsificare il testo e la dottrina rosminiana.

Ecco come si fa presto a rendere odiosa una dottrina falsandola, alle volte, senza alterarla, cioè ren-

dendone ripugnante e inaccettabile lo spirito, senza toccare la lettera. Quest' arte consiste semplicemente nello stralciare con dato proposito, da un libro, o da un documento qualunque, delle proposizioni incidentali od accessorie, senza legame e senza commenti. Il libro o il documento può essere quanto si vuole rispettabile e santo; ma quelle proposizioni, staccate dal contesto da cui attingono il loro vero significato, possono per sè presentarne un altro ben diverso, e, se occorre, affatto contrario. Questa è un' arte che fu adoperata da tutti i sofisti e da tutti i critici di mala fede e questa fu adoperata contro il Rosmini. Ci voleva però una cattiveria e malizia sopraffina per arrivare a questo punto; eppure si saltò il fosso. Infatti il padre del neotomismo moderno, la di cui *Philosophia Christiana* ha pervaso tutte le scuole cattoliche d' Italia, il Sanseverino di Napoli, nel suo testo di filosofia fa una confutazione del Rosmini che mette pietà, mostrandosi ignorante di tale dottrina e attribuendo al Rosmini cose che il Rosmini sempre combattè; e ciò lo sanno fino i cani... Ed invero, chi non sa che il Rosmini, oltre a dichiarare le idee eterne, immutabili, necessarie, le fa anche *oggettive*? Ma il Sanseverino voleva fare del Rosmini un panteista, quindi era necessario identificare le idee rosminiane col soggetto e così la frittata era bella e fatta. Sentiamo... pare di sognare: « *Denique, illud praetermissum nolumus, quod* « *idea entis quam Rosminus confixit necessitate, infini-* « *tate, immutabilitate, aliisque notis propriis Divinae na-* « *turae, ornata passim ab eo dicitur. Atqui* **illa idea, cum** « **sit innata, nonnisi affectio ipsius mentis esse potest**; « *ergo quamdam affectionem divinis characteribus or-* « *natam menti nostrae inhaerere dicendum est ecc*.... Philos. Christ. Edit. Sexta Vol. I. p. 200 Neapoli 1881 ».

È malafede, è ignoranza? L' una e l' altra. E questa roba camuffata da scienza gira liberamente per le scuole cattoliche, senza che l' autorità impedisca che le giovani menti non sieno corrotte da queste spudorate menzogne! Voler combattere un autore, quando non si conoscono neppure i cartoni de' suoi libri, questa è presunzione diabolica! Esporre una dottrina qualunque, fingere che questa sia proprio la genuina di un dato autore, scoprirvi degli errori e poi combatterli, ecco il sistema degli scrittori del trust antirosminiano! Si vuole una altra prova della disonestà di questi scrittori? Chi non ricorda l' infamia commessa dal Card. Zigliara, quando stampò in un libro che doveva essere posto in mano ai chierici, che il Rosmini in due luoghi della Teosofia dice, *apertis verbis*, che *l' essere è elemento propriamente intrinseco delle cose contingenti*, mentre il Rosmini dice propriamente il contrario, che cioè, **non** *si può dire che l' essere sia propriamente elemento intrinseco delle cose contingenti*; e lo ripete per ben **tre volte.** Come si vede, il Cardinale aveva semplicemente cancellato un **non**!!!... Invitato a correggere l' errore, l' eminentissimo ebbe, come dovrò dire?...... il coraggio di ripetere simile infamia in una seconda edizione! E questa è la vera *scienza critica* dei grandi scrittori del *trust* antirosminiano!

Essi, per *fas et nefas*, senza alcun riguardo al silenzio pontificio imposto, senza dar più importanza al divieto di portar avanti accuse, come se la Congregazione dell' Indice non avesse fatto il proprio dovere nonostante le lettere del Maestro dei Palazzi Apostolici e del Card. De Luca, Prefetto di detta Congregazione, essi cercavano di battere in breccia il *Dimittantur*. Ed infatti, dopo molti assalti, dai quali il valore del Documento pontificio era ridotto men che a niente,

finalmente il 21 Giugno 1880 ottennero questa dichiarazione dalla predetta Congregazione: *Dimittatur hoc tantum significat: Opus quod dimittitur non prohiberi.* Come questa interpretazione vada d'accordo con quella del Maestro Vincenzo Gatti e del Card. De Luca Prefetto della predetta Congregazione non si saprebbe spiegare. Non si comprende come la stessa Congregazione non conosca il valore dei propri atti, se a distanza di qualche anno. manda fuori decisioni opposte circa lo stesso oggetto. E, fino ad un certo punto, a noi profani poco importa se presso Congregazioni Romane, che dirigono in nome del Pontefice gli affari della Chiesa universale, avviene ciò che non si dà neppure presso i piú bassi Tribunali civili, e non sanno quale sia il valore dei loro atti più solenni emanati in nome del Papa. Questo si potrebbe spiegare dicendo che la passione non sempre è estranea ai loro responsi. Del resto fa meraviglia e reca pena, il vedere, come sotto un Pontefice, unicamente perchè non nutriva buon sangue per il Rosmini, si siano lasciati insolentire i soliti scrittori del *trust antirosminiano* contro una dottrina già dichiarata, da un altro Papa, immune da errori teologici in un atto solennissimo; si lasciasse gettare nel fango quel grande filosofo, a cui Gregorio XVI scrisse l'elogio più splendido che si potesse fare a uomo vivente. Che se questo fu permesso agli scrittori papali antirosminiani, perchè non sarà permesso a noi di trattare allo stesso modo la sentenza che verrà pronunziata contro Rosmini da Leone XIII? Per me sono Papi tanto Gregorio XVI, Pio IX, che Leone XIII; se gli atti dei due primi a favore di Rosmini nulla valgono; nulla pure varrà quello di Leone a danno del Roveretano. È questione di semplice logica. Ma la storia non tacerà su questo punto oscuro

del Pontificato di Leone XIII. Ed invero, fu giorno nefasto, non pel Rosmini, ma per la Chiesa, quando si vide un Papa condannare ciò che un altro aveva solennemente assolto! Per riuscire a questo i compilatori delle 40 proposizioni rosminiane usarono furberia e destrezza! Non furono così minchioni da denunziare dette proposizioni al Tribunale naturale, per questi affari, quale è la Congregazione dell' Indice, la quale, sapendo come in nome del Papa s' era già pronunziata circa questa materia nel 1854, non avrebbe commessa la corbelleria di ricevere la denunzia e di condannare ciò, ch' essa aveva prima assolto. Essi dunque denunziarono le 40 proposizioni al S. Ufficio, il quale, in questo caso, si mostrò poco accorto, giacchè, trattandosi di una questione dibattuta per tanti anni; di una questione che aveva già avuto una soluzione; che questa soluzione era a favore della dottrina rosminiana; il S. Ufficio doveva pur sapere ciò ch' era avvenuto presso l' Indice; quindi, prima di venire così leggermente ad una condanna delle proposizioni che gli venivano denunziate, dovea, mi pare, andare coi piedi di piombo ed esaminare bene se le proposizioni rosminiane erano veramente condannabili. Che i consultori del S. Ufficio abbiano esaminate dette proposizioni si prova che nò; giacchè, se l' avessero esaminate seguendo la regola loro data dalla Bolla *Sollicita et provida* di Benedetto XIV, certamente invece che le proposizioni denunziate, avrebbero *sospeso a divinis* in perpetuo i compilatori falsi delle medesime. Infatti, Benedetto XIV dice ai Consultori, prima di venire ad una condanna: « Hoc quoque diligenter a-« nimadvertendum monemus, haud rectum judicium « de vero auctoris sensu fieri posse, nisi omni ex parte « **illius liber legatur**; quaeque diversis in locis posita

« et collocata sunt, inter se comparentur; universum « praeterea auctoris consilium et institutum attente « dispiciatur; neque vero ex una, vel altera propo- « sitione a suo **contextu divulsa**, vel seorsim ab aliis, « quae in eodem libro continentur considerata, et « expensa, de eo pronunciandum esse; saepe enim ac- « cidit, ut quod ab auctore in aliquo operis loco per- « functorie, aut subobscure traditum est, ita alio in loco « distincte, copiose ac dilucide explicetur, ut offusae « priori sententiae tenebrae, quibus involuta pravi « sensus speciem exhibebat, penitus dispellantur, om- « nisque labis expers propositio dignoscatur ».

§ 19 « Quod si ambigua quaedam exciderint au- « ctori, qui alioquin **Catholicus sit** et integra religionis, « doctrinaeque fama aequitas ipsa postulare videtur, « ut eius dicta benigne, quantum licuerit explicata, « in bonam partem accipiantur.

Ora si può dire che i Consultori del S. Ufficio abbiano esaminate le proposizioni del Rosmini prima di condannarle, e ne abbiamo letto i libri, dove esse si contengono, considerato il posto che hanno nel contesto ed esaminato bene il senso dell'autore? Oppure, abbiano considerato il significato di una o dell'altra proposizione così distaccate fra di loro e dal contesto? O il senso che possono ricevere dallo spirito del libro? Nulla di tutto questo hanno fatto; giacchè basta esaminare questa difesa di Rosmini, per vedere che alcune proposizioni furono formate da incisi e brani tolti da diverse pagine; che ad alcune altre le fu dato un significato opposto a quello che avevano nel testo; che altre furono storpiate e quindi tolto loro il significato che avevano nel contesto; ed altre poi, mentre nel testo che avevano un significato giusto, staccate, le fu dato un senso opposto a quello voluto dall' autore. Per darne

un esempio, si osservi l' ultima, la quale nel contesto è giusta, vera, cattolica; ma perchè ad essa fu voluto dare il significato che il Rosmini non ammette nei comprensori celesti, la visione di Dio, cioè la visione dell' essenza divina, così hanno tolto dalla proposizione ciò che la univa agli antecedenti, dove poche righe addietro Rosmini aveva scritto « l' intellettuale godimento de' comprensori celesti, ha per oggetto *Iddio*, autore del mondo, pel quale intendiamo il *complesso di tutte le cose create e di tutti i diversi stati pe' quali trapassano fino all' ultimo* della **visione di Dio** in **cui** le intelligenze... *veggono la stessa visione beatifica* ecc. ecc. » basta questo poco per addimostrare che i Consultori, senza badare che l' autore, essendo cattolico ed avendo grandi benemerenze verso la Chiesa essendo di grande fama e di specchiata vita e non meritevole di questa infamia, accettarono le denunziate proposizioni e senz' altro come lo vollero i denunziatori, le condannarono! Oh! se fosse stato vivente Papa Lambertini, avrebbero ben sentito quest' Inquisitori tutta l' indignazione papale per l' iniquità commessa, come avvenne per le Opere condannate del Noris! E si che pel Noris non militavano i precedenti del Rosmini, nè la di lui dottrina! Grave errore per la Chiesa fu questa condanna, giacchè la dovrà scontare col pianto, come ha fatto quella del Galilei, di cui i nemici di lei se ne servono ad oltranza per combatterla! Oh! se gl' inquisitori, invece di lasciarsi imporre da scrittori abili si, ma non onesti, invece di sacrificare la dottrina rosminiana all' odio di una setta, la quale è sempre stata la rovina della gioventù ecclesiastica, avessero introdotto la dottrina rosminiana nei seminari, come fece Gregorio XVI, che regalò tutte le Opere del Rosmini al Seminario di Belluno, e avesse proscritto quel neo-

tomismo bolso e falso, che è la negazione di quelle tradizioni patristiche e scolastiche, che sono glorie nostre, ora non sarebbe nato nella Chiesa quel modernismo e quella filosofia dell'*Immanenza*, che provengono direttamente dal soggettivismo neotomista e che si gran male producono fra i cattolici!

Ci vuol altro che cammuffarsi col manto di difensori strenui dei diritti del Papato e del Papa aver sempre piena la bocca; mentre poi non sono che sfruttatori della dottrina cattolica, di essa servendosi per dominare le intelligenze, le coscienze! Ma contradditeli questi tali e vedrete che neppure i Documenti pontifici vi salveranno. E che il loro zelo non sia che ipocrisia si consideri il fatto. Essi, che dopo il *dimittantur* dovevano dormire sonni tranquillissimi, perchè il Papa aveva parlato e sapeva lui difendere il suo gregge dalle dottrine malsane, essi, no, non vollero tacere, nonostante ne avessero la papale proibizione; e per anni ed anni ribellandosi al Papa e coi giornali e coi libri, non hanno cessato di gettare a piene mani contumelie sulla dottrina di Rosmini e sulla sua persona, come se fosse stato capace di tutte le eresie; e non si ristettero, finchè non ebbero strappato un misero Decreto su 40 proposizioni: denunziandole con arte diabolica, ingannando grossolanamente i Consultori, i quali certamente non possono aver letto, non dico i libri del Rosmini, come vuole Benedetto XIV, ma neppur esaminate le proposizioni nel loro testo. Questi zelanti scrittori antirosminiani si servirono di questa condanna contro i poveri rosminiani per inquisire le coscienze, imporre ritrattazioni, martoriare anime elette solo perchè queste diedero tutto il loro ingegno per abbracciare quella dottrina che Pio IX solennemente dichiarò immune da errori teologici. E che fecero i

poveri perseguitati? Essi, che erano una vera forza nella Chiesa, che avrebbero potuto far pagar cara la subdola condanna ai loro avversari; tuttavia, come i cristiani dei primi tempi, davanti ai loro carnefici e con la speranza di un avvenire trionfante subirono in silenzio il grave colpo, senza ribellarsi e sono già molti anni. Perchè questo? Unicamente per deferenza all'autorità, la quale avrebbe poi finito per comprendere il giuoco dei loro nemici. E verrà questo giorno, in cui in seno alla Chiesa sarà libero di seguire quel sistema che è della verità, unico capace di soddisfare le intelligenze sitibonde d'una filosofia sana e veramente cristiana!

È d'augurarsi che dalla Chiesa siano estirpati quegli scrittori infausti, i quali, col loro razionalismo teologico, hanno già rovinato la Chiesa e la Società. E questo non è un paradosso. Infatti nel sec. XVIII dove fu educata tutta la gioventù francese? Nei collegi religiosi a *maximo usque ad minimum*. Ma non istillavasi nei Collegi la pietà, la divozione? Senza dubbio: ma ben presto la pietà, sparve; i giovani devoti si cambiarono in filosofi, i filosofi in increduli, gl'increduli in rivoluzionari, i rivoluzionari in sanculotti, terroristi, cannibali; ecco come da una filosofia sensistica, da un razionalismo teologico uscì la rivoluzione. E dove ci condurrà il soggettivismo neotomistico moderno? Noi già teoricamente lo vediamo! Esso ha prodotto in teoria il modernismo e quella filosofia dell'Immanenza che porta alla negazione di qualsiasi religione rivelata, soprannaturale; in pratica le continue defezioni nel clero; e non sono sempre i più ignoranti o scostumati, che si ritirano..... lasciate passare qualche anno e si vedrà a che si ridurrà il cleio sia per numero, che per valore.... lasciate fare a questi scrittori, che tutto

giorno si pascolano devotamente del Papa, come della SS.ma Eucarestia, e poi ne vedremo le conseguenze!

Oh! finché il *servum pecus* non scuoterà questo giogo, non si darà mai libertà vera, ma la demogogica, nella Chiesa; ed il fatto dimostra, che dove il clero sente più fortemente la propria dignità, là è più dotto, piú morale, più cristianamente libero! Perchè dunque ci vien negata quella santa libertà di cui godevano i nostri Padri? Perchè, tolte le verità di fede, dobbiamo noi chinare il capo, nelle cose opinabili, ad una autorità, la quale altre volte ha mostrato di lasciarsi guidare, nel giudicare, da criteri non sempre oggettivi e secondo giustizia? Il dir questo non è un mancare di rispetto all' autorità. Noi è vero non abbiamo sempre in bocca il Papa, ma non ci siamo mai ribellati a lui, alla sua autorità, neppur in quei momenti in cui quelli che vogliono pretenderla a' nostri maestri e tutti pieni del Papa ci hanno dato esempio ben diverso; nò, noi la rispettiamo, la riveriamo la somma Dignità del Papa; ed anche quella delle Congregazioni Romane, che rappresentano l' autorità del Papa; ma nel loro operare oh! quante volte ci si vede l' uomo con le sue passioni; ed allora le conseguenze sono diverse, secondo hanno prevalso le passioni o la ragione. Non è una supposizione ingiuriosa questa all'autorità, ma un fatto che trova precedenti storici. Racconta il Capecelatro, nella vita di San Filippo Neri (Vol. I, p. 323) che dopo la morte del Savonarola « in Roma si faceva un gran « parlare delle opere del Savonarola diffuse larga- « mente fra gli ecclesiastici; e come s'è veduto, anche « S. Filippo le aveva e se ne giovava con i suoi figliuoli « spirituali. Intanto tra i capi delle diverse Comunità « religiose ce ne erano parecchi contrarissimi al Sa-

« vonarola. Ora avendo il papa un dì riunito il Conci-
« storo dei Cardinali, alcuni de' religiosi accennati,
« e che facevano parte della Congregazione pei li-
« bri, mossero accuse gravissime contro gli scritti del
« Savonarola. Il Papa, **il quale era mal disposto** e
« temeva l'abuso che in tanta miseria di tempi si
« voleva fare di frate Girolamo, s'accese tosto d'ira,
« e ad alta voce disse; *Questo è Martino Lutero;*
« *questa è dottrina pestifera. Che fate Monsignori?*
« *che attendete Reverendissimi? quello bisogna proibire.*
« *Levatelo via, non vedete come costui combatte contro*
« *la fede apostolica?* E ciò dicendo, mosso dalla fo-
« cosa natura, battea i piedi in terra e mostrava la
« ferma sua risoluzione in quel fatto. Stupirono allo-
« ra i circostanti che il Papa sdegnato parlasse con
« tanta severità, e come suole avvenire quando il
« Capo della Chiesa mostra con gran risoluzione il
« suo volere, tutti si piegarono o tacendo o appro-
« vando. Ma stava allora nel Concistoro dei Cardinali
« un Santo, ed era il Ghislieri, che fu poi Pio V, nel
« quale la severitá della natura era grandemente tem-
« perata dalla carità dell'eroe cristiano. Costui libe-
« ramente e dolcemente rispose: *Padre Santo, noi*
« *faremo il debito nostro, e daremo la censura in mano*
« *dei dotti della Congregazione dell' ufficio che vostra*
« *Santità ci ha commesso.* E ciò detto, tacque. Queste
« prudenti parole fecero rientrare in sè il Pontefice
« e ne raddolcirono alquanto l'anima; onde si con-
« tentò di dire che facessero presto, perchè la dottrina
« del Savonarola era scandalosa e pericolosa molto.
« Cominciò allora un minuto esame della dottrina
« Savonaroliana, che durò quasi sei mesi ed ebbe
« varie vicende. Ci si mescolaron molte passioni;
« e gli avversari del frate Domenicano si trovarono

« in si gran numero tra i Cardinali, i teologi, ed « i religiosi che, a volerne giudicare umanamente, « quella causa si doveva avere per ispacciata dal « primo giorno. Non pertanto i Domenicani fecero « sforzi appena credibili per difendere la dottrina del « loro caro maestro... le censure uscivano a fasci e a « turbini contro gli scritti del Savonarola e conchiu- « devano sempre che la dottrina del frate si dovesse « dichiarare tutta eretica. Si adducevano luoghi delle « prediche monchi e staccati dal contesto; e non si « prendevano dalle prediche stesse, ma da certi estratti « del Caterini che è pieno di bugie. I contradditori ri- « spondevano adducendo le prediche intere, confron- « tando i diversi luoghi, cercando testi simili nei Padri « della Chiesa, e tacciando spesso d'ignoranza gli altri. « Il Cardinale Ghislieri pareva combattuto dentro di « sè e incerto e prendeva tempo: a malgrado delle « continue sollecitazioni del Papa, domandava che « l'esame si rifacesse e sempre più attentamente e « con piena giustizia e verità; perciocchè, diceva egli, « la giustizia e la verità debbono prevalere a tutto ».

Eppure, nonostante lo spirito sdegnoso e focoso di un Papa, il quale chiamava il Savonarola un Martin Lutero e la sua dottrina pestifera, degna perciò d'essere proscritta e condannata, questa dottrina non solamente non fu condannata, ma trionfò; perchè in quell'assemblea vi era un uomo santo, d'animo forte e coraggioso che seppe resistere all'ira del Papa. Guai se si fosse condannato subito quella dottrina che il Papa chiamava pestifera ed eretica senza dar luogo ad un ragionevole esame! Forse che in questo caso la volontà del Papa sarebbe stata giusta e la causa di Savonarola finita con l'onore della verità? Oh! no certamente, perchè non è sempre vero che quando

Roma locuta est, anche a nome del Papa, prescindendosi dalle sue relazioni coll'infallibilità in materia di fede e di costumi, *causa finita est.* Perchè al disopra di qualsiasi autorità giudicante vi sono sempre i diritti della verità, i quali presto o tardi, nonostante lo spirito sdegnoso e focoso di un Papa, come in questo caso, o l'avversione dei Consultori, finiranno per trionfare.

Guai all'autorità quando, per salvare sè stessa dalla forza della verità che s'impone, è obbligata disdire certe proposizioni dettate da spirito di opportunismo o di passione e di cui lo storico si serve assai bene per colpire la Chiesa! Per quanto sia grande l'autorità che comanda, sempre è assai più grande la forza della verità, la quale non teme nè sofismi teologici, nè filosofici. La verità deve essere sempre la guida e la regina delle nostre azioni, non mai la schiava delle nostre passioni. Le sue reazioni sono terribili!

AVVERTENZA

Per migliore intelligenza e visione del lettore si sono stampate in caratteri rossi le proposizioni condannate come si trovano nel testo. I numeri rossi a sinistra indicano le proposizione, quelli a destra i membri o brandelli staccati e stralciati quà e là per formare la proposizione condannata.

PROPOSIZIONE I

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO I.

Esposizione della questione. Soluzione filosofica.

1. — E da prima mi bisogna avvertire, che io in queste ricerche non ho in animo di parlare di Dio o delle cose divine nell'ordine soprannaturale, quali si conoscono per un lume immediato della divina grazia. Quest'è l'argomento d'una più perfetta teologia. Il mio lavoro sarà strettamente filosofico e storico, e più ancora storico che filosofico, e però apparterrà a quella specie di dottrina, che può valere soltanto come d'una remota introduzione e preparazione a quell'altra scienza, che oltre i limiti del creato è altissima e nobilissima.

2. — Ma alla stessa dottrina o investigazione filosofica intorno alle divine cose, mi bisogna assegnare più stretti confini ch'ella di per sè non avrebbe. Non mi propongo dunque di dare in questo scritto una qualche teoria di Dio, quale il pensiero naturale può in qualche modo concepirlo: voglio solamente parlare del divino, il cui concetto io penso al mio proposito dover distinguere da quello di Dio. Dichiarerò in poche parole questa distinzione di concetto, e l'averla presente servirà di guida al lettore, nella varietà delle ricerche che mi converrà di fare, poichè chi avanti conosce l'intento del discorso possiede la chiave che n'apre l'intelligenza.

Non è dubbio, che tutto quanto l' universo ci parla di Dio: da esso come da effetto si va col pensiero alla somma causa, che è quanto dire al creatore, e se ne discoprono i sublimi attributi. Conosciuta poi questa gran causa, che è Dio, l'universo riceve da noi l'appellazione di opera divina, perchè da Dio pensata e pensando prodotta. Ma questa elevazione della mente dalle creature « che son scala al Fattor, chi ben le stima », si fa per mezzo d'una implicita o esplicita argomentazione. E il mio intendimento non è di trattare di Dio in quanto si trova dalla mente coll' aiuto di qualche argomentazione; e dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola divino a significare un effetto non divino d'una causa divina.
Prop. 2ª Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare d'un divino, 2
che sia tale per partecipazione: poichè non c'è dubbio che si può chiamare, in qualche modo, divino tutto ciò che partecipa di quello che è divino per sè, e in questo significato fu chiamato divino la mente e l'animo umano, come quello che delle cose divine partecipa (1). Mi propongo dunque un'altra questione, cioè: « se nella sfera del creato si manifesti immediatamente all' umano intelletto
qualche cosa di divino in sè stesso, cioè tale che alla divina natura 1
appartenga. »

3. — Ora io son d'avviso che si deva risolvere questa importante questione affermativamente, ed ecco in che modo e perchè.

Tutto ciò che ha materia non può essere indubitatamente tale: chè al divino per sè ripugna l'esser materia o materiato. Del pari, tutto ciò che ha limiti suoi propri nè pure si può, nella detta accettazione della parola, appellar divino, perchè la divina essenza esclude tutti i limiti. La questione dunque si riduce a rilevare « se in quest'universo si manifesti qualche natura, la quale e sia immateriale e sia illimitata ».

4. — Ridotta a questa forma la nostra questione, se ne hanno tosto due conseguenze, che ci avvicinano alquanto alla soluzione della stessa, e sono:

1º Che, se c' è quest' elemento divino, ei non può essere che un

---

(1) *Ergo animus, ut ego dico,* **Divinus**, *ut Euripides audet dicere,* **Deus** *est* (Tuscul. I, 26). L'esagerazione di Euripide esce manifestamente dalla verità, non già l'appellazione di *divino,* che dà Cicerone all'animo, e che ha il significato di divino non in sè, ma per la partecipazione di qualche cosa di divino. Non è dunque presa qui la parola nel significato in cui la prendiamo noi in questo scritto. Ma il luogo citato è una prova che il concetto di *Dio* e il concetto del *divino,* furono sempre considerati come concetti distinti.

oggetto dell'intendimento, perchè la dimanda riguarda una cosa che si *manifesta* nel mondo, e niente può manifestarsi se non all'intelligenza, implicando la parola *manifestazione* da sè stessa una mente, in cui la manifestazione si faccia;

2º Che, se ci ha una qualche cosa divina che si manifesti alla umana intelligenza nell'ordine della natura, questa cosa non costituisce perciò la natura subiettiva e propria del mondo, essendo evidente che l'oggetto conosciuto non viene a costituire alcuna parte del conoscente; anzi, avendo il conoscente natura subiettiva, e il conosciuto natura obbiettiva, si contrappongono tra loro e si distinguono reciprocamente. E sebbene l'uno di essi, cioè l'oggetto, possa essere connesso per la sua presenza luminosa al subietto, e la natura di questo possa dipendere da quello come da causa della sua forma, tuttavia non ne viene che questo debba esser quello. Che se ciò fosse, quando conosciamo un oggetto, o piccolo come una pietra o grandissimo come Dio, noi stessi saremmo e corpo e Dio, e queste cose entrerebbero in composizione colla nostra natura: del che nulla si può dare di più evidentemente assurdo. Qualora dunque ci fosse dato di rinvenire qualche cosa di divino che all'intelligenza nostra, per una legge di natura stabilita dal creatore, si manifestasse; punto non ci sarebbe a temere di confondere perciò noi stessi o il mondo con Dio; quand'anzi sarebbe questo il modo di distinguerlo più che mai da Dio, come quello che apparisce dotato soltanto, nel suo essere proprio, d'esistenza puramente subiettiva.

La stessa parola dunque di *manifestazione* stabilendo una dualità tra ciò che si manifesta come illimitato, e il subietto limitato a cui si manifesta, lascia distinte le due nature, e anzi le separa per sempre e inconfusibilmente.

5. — Dovendo dunque quello che noi cerchiamo essere immateriale e illimitato, e avere una natura obbiettiva e manifestativa, è forse data alla nostra mente da intuire immediatamente qualche cosa, che ad essa sia presente come un obietto immateriale ed illimitato? A voi (1), e a quant'altri hanno avuto la pazienza di leggere quant'io ho già scritto intorno a questo punto, è notissimo che io considero per un oggetto che ha que'due sublimi caratteri l'essere
Prop. 4ª *indeterminato*, il quale è indubitatamente palese a tutte le intelli- 5
genze (chè altramente noi non potremmo neppure tenerne discorso). Il qual *essere ideale* nè ammette concrezione materiale di sorta, nè

(1) Alessandro Manzoni, a cui è dedicata l'opera *Del Divino nella natura.*

limite alcuno: ed è quello che non solo manifesta sè stesso, ma che fa conoscere altresì all'uomo tutte l'altre cose, e quello altresì che arreca a noi, insieme colla cognizione, la necessità della sua certezza. Quest'è quanto ho fiducia d'aver già dimostrato a sufficienza, come pure credo d'aver dimostrato, che lo spirito umano nell'*essere* disegni tutte le sue idee determinate, per una relazione tra i sentiti e quell'oggetto, della qual relazione i sentiti stessi sono il fondamento, e l'essere il termine, a cui dall'intelligenza nostra si riferiscono, e in cui come in ispecchio si vedono. Non mi bisogna altro che richiamare alla mente queste cose, che sono presupposte in questo libro, e non ne formano propriamente l'argomento, mentre questo ad esse si continua e le conferma.

6. — Consegue adunque da questo stesso, che all'*essere ideale*
competa a buona ragione il titolo di divino, e però che qualche cosa 6
Prop. 4ª di divino si manifesti all'uomo nella natura. Se dunque io non m'inganno e la cosa sta così, noi abbiamo alle mani l'elemento che cercavamo, cioè un elemento, pel quale l'opera del mondo da Dio creato ritiene nel suo seno qualche cosa continuamente lucente del suo eterno e infinito autore, qualche cosa che si continua e si lega colla prima sua causa che creandolo non ha abbandonato l'ente finito a sè solo e divisane l'esistenza interamente dalla sua propria; e questa cosa rimasta nel mondo quasi reliquia delle mani di chi lo fabbricò, costituisce certamente la sommità e quasi direi la punta di questa maravigliosa mole dell'universo, sommità e punta che a vista dell'occhio mortale si perde nell' infinito e nell' assoluto essere, e ivi come nel suo proprio terreno, quasi fortissima radice d' una gran pianta rovescia, penetra, profonda, e tenacemente si tiene e si nasconde.

Per quanto si cerchi dovecchessia, e in cielo e in terra e negli oscuri abissi, nessun altro elemento si potrà certo rinvenire pari a questo, o a questo somigliante in dignità, poichè tutte le altre cose, che compongono quest'opera stupenda di cui noi formiamo un solo punto impercettibile, sono da' loro lim ti circoscritte, o sieno esse spiriti o sieno corpi, e lo stesso spazio immenso, a cui certo non si possono prescrivere limiti d'estensione, è più che ogni altro angusto dentro a' limiti della sua propria entità. Le sole idee più o meno determinate sono quelle, che partecipano in qualche parte delle sublimi prerogative dell'*essere ideale;* perocchè anch'esse sono immateriali, e sotto qualche aspetto universali; ma esse non sono poi altro chi ben le esamina, se non questo stesso essere ideale, a cui si ri-

feriscono dal pensiero umano, come dicevo, i finiti sensibili; e quell'essere semplicissimo, in quanto è manifestativo di questi, prende nome or di questa or di quella idea determinata; e poichè questi finiti sensibili sono molti e vari, pare ch' egli pure si moltiplichi e si divarii, trasformandosi nelle innumerevoli idee. Perciò esse sono partecipi de' suoi attributi, in quanto sono tutte lui, ed egli è tutte; ma rispetto alle loro determinazioni, che in esse si riflettono dagli enti finiti, decadono poi da quell' altezza e sembrano limitate. — *Teosofia* Vol. IV pag. 5-9.

PROPOSIZIONE I

1. Nella sfera del creato si manifesta immediatamente qualche cosa di divino in sè stesso, cioè tale che alla divina natura appartenga (*Teosofia* Vol. IV, n. 2, p. 6).

I. In ordine rerum creatarum immediate manifestatur humano intellectui aliquid divini in se ipso, huiusmodi nempe quod ad divinam naturam pertineat.

Analisi della prima proposizione.

La prima proposizione è stata estratta dal volume IV della *Teosofia* n. 2 pag. 6, linea 19, 20, 21. I lettori osservino nel testo di Rosmini riportato qui sopra dove ho posto in margine a mano destra il numero **1**, pag. 2; e vedranno che la prima proposizione è stata divulsa da quel periodo, dove Rosmini propone la questione, non dove la risolve, e che il senso dubitativo della questione « se si manifesti » è stato cambiato nell'affermativo « si manifesta ». Si osservi che chi estrasse questa proposizione pare che ignori la sintassi grammaticale; perchè, avendo cambiato il modo soggiuntivo del verbo « si manifesti » nell'indicativo « si manifesta » doveva egualmente cambiare il verbo « appartenga » nell'indicativo « appartiene », per la semplice ragione che tanto il primo verbo quanto il secondo è mandato al soggiuntivo dalla particella dubitativa « se » che trovasi nel testo. Il manipolatore avendo tolto via questa particella per dare alla proposizione un senso assertivo ed assoluto, ed avendo mutato la proposta della questione in tesi, doveva porre

anche il verbo « appartenga » nell'indicativo, o affermativo « appartiene ». Spieghiamoci con un esempio: « Si domanda se Pietro sia uomo dabbene, cioè tale che non faccia male ad alcuno »; se uno volesse cambiare questa domanda in senso assoluto, o assertivo, dovrebbe dire: Pietro è uomo dabbene, cioè tale che non fa male ad alcuno; ma se dicesse: cioè tale che non *faccia* male ad alcuno, mostrerebbe di non conoscere la sintassi grammaticale. Lo stesso dicasi di questa prima proposizione, la quale come sta così distaccata dal testo, non ha sintassi grammaticale, perchè le parole fino alla virgola hanno un senso assoluto ed assertivo, mentre le altre dopo la virgola conservano ancora il senso dubitativo od opinativo della proposta domanda o questione, e per conseguenza la proposizione manca di sintassi. Lo stesso strafalcione grammaticale si è conservato anche nella proposizione messa in latino.

Si vede poi chiaramente che al manipolatore di questa proposizione premeva assai quell'avverbio: « immediatamente »; per farla poi condannare come la prima delle sette proposizioni che furono presentate al S. Offizio il 18 settembre 1861, la quale è la seguente: « Immediata Dei cognitio, habitualis saltem, intellectui humano essentialis est, ita ut sine ea nihil cognoscere possit: siquidem est ipsum lumen intellectuale ». Questa proposizione tradotta in italiano vuol dire così; La cognizione immediata di Dio, almeno abituale, è essenziale all'intelletto umano per modo, che senza di essa non può quello conoscere cosa alcuna, avvegnachè sia dessa il lume stesso intellettuale ». Del resto la proposizione come la spiega e la insegna Rosmini non è falsa; altrimenti bisognerebbe supporre, che tutti i Santi Padri e Dottori della Chiesa, e lo stesso Leone XIII, avessero errato. Imperocchè tutti i Santi Padri e Dottori della Chiesa sul lume della mente insegnano la stessa dottrina di Rosmini; e Leone XIII nella sua Enciclica sulla *Libertà* pubblicata tre mesi e mezzo dopo la condanna delle 40 proposizioni pone la stessa dottrina quale fondamento di tutta la morale, come ampiamente vedremo nella seconda parte di questo lavoro. Mettiamo qui intanto sotto gli occhi dei lettori alcune testimonianze che provano la dottrina di Rosmini com'egli la insegna non esser falsa, ma vera e insegnata comunemente dai più grandi pensatori. Ecco quel che dice S. Agostino.

1. Adtende iudex optime, Deus ipsa veritas, adtende quid dicam contradictori huic, adtende; coram te enim dico, et coram fratribus meis, qui legitime utuntur lege usque ad finem caritatis: adtende, et vide quid ei dicam, si placet tibi. Hanc enim vocem huic

refero fraternam et pacificam: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico, ubi, quæso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, **incommutabili veritate** (*Confess.* Lib. 12, cap. 25, n. 35).

2. Inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem et Veritatem, idest, lucem interiorem, per quam illum intelligimus, **nulla interposita creatura est** (*De vera relig.* cap. 55, n. 113).

3. Cum homo possit particeps esse sapientiæ secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem, **ut nulla natura interposita formetur; et ideo nihil sit Deo coniunctius** (*De Quaest.* 83, q. 51, n. 2).

4. Ad imaginem mentem factam volunt, **quæ nulla interposita substantia ab ipsa veritate formatur** (Ibid. n. 4).

5. Ergo iste spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis: **Hæret enim veritati nulla interposita creatura** (Ibid. n. 4).

6. Qui — Deus — humanis mentibus, **nulla natura interposita,** præsidet (*De Musica.* Lib. VI, cap, 1).

Per chi non conosce il latino, diamo di questi testi la traduzione in italiano:

1. « Poni mente, o giudice ottimo, o Dio verità, poni mente alla risposta che fo a questo contradditore; poni mente, perchè parlo alla tua presenza e de'fratelli miei, che bene usano la legge al fine cui ella mira, che è la carità; attendi e vedi, se quel ch' io sono per rispondergli sia di tuo gusto. Ecco dunque com'io piglio ad interrogarlo fraternamente e senza spirito di contesa:

Allorchè tutti e due vediamo esser vero ciò che affermi tu, e tutt'e due vediamo esser vero quello che dico io, dimmi, per cortesia, dove il vediamo noi? Per fermissimo, nè tu lo vedi in me, nè io in te, ma bensì nella stessa, che è sovrana alle menti nostre, **incommutabile verità.**

2. Fra la mente nostra, con cui lo conosciamo Padre, e la Verità, cioè la Luce interiore, per mezzo della quale lo conosciamo, **non avvi frapposta creatura alcuna.**

3. L'uomo potendo essere partecipe della sapienza secondo l'uomo interiore, secondo esso è talmente ad immagine (di Dio), che **tale è fatto senza frapposizione di veruna natura;** e perciò niente v'è di più congiunto a Dio.

4. Ad immagine vogliono fatta la mente, la **quale è formata dalla stessa verità, nè avvi sostanza alcuna frapposta.**

5. Dunque senza dubbio alcuno si ammette che questo spirito è fatto ad immagine di Dio, nel quale (spirito) vi è la conoscenza della verità: poichè **è congiunto alla verità immediatamente.**

6. Il quale — Dio — presiede **alle menti umane senza intermezzo di alcuna natura.**

Ascoltiamo S. Tommaso:

1. Deus autem non solum est causa per intellectum suum omnium quæ naturaliter subsistunt, sed etiam omnis intellectualis cognitio ab intellectu divino derivatur, sicut ex superioribus (Lib 3, c. 76) patet. Oportet igitur quod per Verbum Dei, quod est ratio intellectus divini, causetur omnis intellectualis cognitio; propter quod dicitur: *Vita erat lux hominum* (IOAN. 1, v. 4), quia scilicet ipsum Verbum, quod vita est, in quo omnia vita sunt, **manifestat, ut lux quædam, mentibus hominum Veritatem.** (Contra Gentes, Lib, 4, Cap. 13).

2. Intellectus autem seu mens hominis est quasi lux illuminata a **Luce divini Verbi** (Sum. 3. p. Qæst. V. art. 4, ad 2.m). S. Tommaso si fa quest' obbiezione: Lumen est forma quædam mentis. Sed mens rationalis a solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit. (Quæst. Lib. 83, q. 51). E risponde: Quod rationalis mens **formatur immediate a Deo** etc. (Sum. 1, q. 106, art. 1).

3. Natura autem rationalis in quantum cognoscit **universalem Boni et Entis rationem,** habet **immediatum ordinem ad universale essendi principium** (Sum. 2, 2, q. 2, art. 3).

4. Sol corporalis illustrat exterius, sed **sol intelligibilis, qui est Deus, illustrat interius.** Unde ipsum **Lumen naturale,** animæ inditum, est illustratio Dei, qua illustramur ab ipso ad cognoscendum ea, quæ pertinent ad naturalem cognitionem etc. (*Sum.* 1, 2, q. 109, art. 1 ad 2.m).

5. Lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, **est nobis immediate impressum a Deo** (*De spiritualibus creaturis* art. 10).

6. Sicut lumen, non solum in seipso et per se visibile est, sed etiam omnia alia per ipsum videri possunt; ita Verbum Dei, non solum in se lumen est, **sed etiam est omnia manifestans quæ manifestantur** (*In Evang.* S. IOAN. cap 1, Lect. IV).

7. Homines omnes, venientes in hunc mundum sensibilem, illuminantur lumine naturalis cognitionis ex participatione huius **veræ Lucis,** a qua derivatur quidquid de lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus (Ibid. Lect. V).

Diamo la traduzione di questi testi di S. Tommaso:

1. Ma Dio non solo è causa per mezzo del suo intelletto di tutte quelle cose che sussistono, ma anche ogni cognizione intellettuale proviene dall'intelletto divino, come dal sopra detto (Lib. 3, c. 76) è manifesto. Bisogna adunque che per mezzo del Verbo di Dio, che è la ragione dell'intelletto divino, venga causata ogni cognizione intellettuale; per cui sta detto: *La vita era la luce degli uomini* (Giov. c. 1, v, 4); perchè cioè lo stesso Verbo, che è la vita, nel quale tutte le cose sono vita, **manifesta, come una cotal Luce, alle menti degli uomini, la Verità**.

2. Ma l'intelletto, ovvero la mente dell'uomo è come luce illuminata dalla **Luce del Verbo divino**.

S. Tommaso si fa quest' obbiezione: Il lume è una cotal forma della mente. Ma la mente razionale è formata dal solo Iddio, immediatamente, come dice Agostino (nelle 83 Questioni, questione 51). E risponde: Che la mente razionale è formata da Dio **immediatamente**.

3. Ma la natura razionale in quanto conosce la ragione (l'idea) **universale del Bene e dell'Ente, ha un immediato ordine al principio universale dell'Essere.**

4. Il sole corporale illumina esteriormente, ma il **sole intelligibile, che è Dio, illumina nell'interno**. Poichè lo stesso **Lume naturale**, inserito nell'anima, è **Lume di Dio**, onde siamo illuminati dal medesimo a conoscere quelle cose che appartengono alla cognizione naturale.

5. Il lume dell'intelletto agente, del quale parla Aristotile, è a **noi impresso immediatamente da Dio**.

6. Come il lume, non solo è in sè stesso e per sè visibile, ma per mezzo di esso si possono anche vedere tutte le altre cose; così il Verbo di Dio, non solo in sè è lume, **ma è ancora quegli che manifesta tutte le cose che vengono manifestate**.

7. Tutti gli uomini, che vengono in questo mondo visibile, sono illuminati del lume della cognizione naturale dalla partecipazione di questa **Vera Luce**, dalla quale proviene tutto ciò che di lume della cognizione naturale si partecipa dagli uomini.

Riportiamo anche l'autorità di S. Bonaventura e di S. Basilio:

1. Lumen enim spirituale propter sui dignitatem **a fonte Luminis immediate procedit**, cum non possit habere medium deferens (Lib. 2, *Sent. Dist.* 10, art. 2, q. 2).

2. Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et

perficiendi animam, proprie intelligendo, immo secundum **mentem immediate habet a Deo illuminari,** sicut in multis locis Augustinus ostendit. Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit, et ostendit, quod **Lux, quæ nos illuminat, Magister, qui nos docet, Veritas, quæ nos dirigit, Deus est**; juxta illud Ioan. « Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ». (Lib. 2, *Sent. Dist.* 24, p. 1, art. 2, q. 4).

3. Quoniam autem contingit contemplari Deum, non solum extra nos, et intra nos, verum etiam supra nos : extra nos per vestigium, intra nos per imaginem, et **supra nos per Lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est Lumen Veritatis Æternæ, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur**... (*Itin. Mentis in Deum* cap. V).

4. Ipsa anima, cum sit imago Dei, et **immediate** nata ferri in Deum, « capax ejus est et particeps esse potest » (S. Agustinus Lib. 14, de Trinit. cap. 8, n. 11. — Lib. 2, Sent. Dist. 16, art. 1, q. 1); et ita **immediate habet ab illo et in illo vivere per cognitionem et amorem** (Lib. 3. Sent. Dist. 21, art. 7, q. 2).

5. S. Basilio dice così: « Quoniam quod est oculo sensibile lumen, hoc animæ Deus Verbum. *Erat enim, inquit, lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* **Non illuminata igitur anima nihil intelligere potest.** *(Contra Eunomium).*

Traduzione di questi testi :

1. Poichè per la sua dignità il Lume spirituale proviene **immediatamente dalla fonte del Lume,** non potendo avere un mezzo che lo trasmetta.

2. Nessuna sostanza creata, propriamente parlando, ha il potere d'illuminare e di perfezionare l'anima; anzi nella **mente è illuminata immediatamente da Dio.** Un altro modo d'intendere si è, che l'intelletto agente sia Dio stesso, e l'intelletto possibile sia l' animo nostro. E questa maniera di parlare è fondata sovra le parole di Agostino, il quale in molti luoghi disse e dimostrò, che la **Luce che illumina noi, il Maestro, che c'istruisce, la Verità che ci dirige è Dio,** secondo quel testo di S. Giovanni : « Questi era la luce vera che illumina ogni uomo, che viene in questo mondo ». (Cap. 1, v. 9).

3. Ma poichè accade che si contempli Dio non solamente fuori di noi e dentro di noi, ma anche sopra di noi ; fuori di noi per mezzo del vestigio, dentro di noi, per mezzo dell'immagine, e sopra

di noi per mezzo della **Luce che è impressa sopra la mente nostra, la quale è la Luce dell'eterna Verità, essendo essa mente nostra immediatamente formata dalla stessa Verità.**

4. La stess'anima, essendo immagine di Dio, ed **immediatamente** nata per trasferirsi in Dio, « è capace di lui e ne può essere partecipe; » e così **immediatamente ha da Lui e in Lui il vivere per mezzo della cognizione e dell'amore.**

5. S. Basilio dice così: « Imperocchè ciò che è per l' occhio il lume sensibile, ciò è per l'anima il Dio Verbo. Poichè « Egli era, disse, la luce vera, che illumina ogni uomo che viene in questo mondo. » Dunque l'**anima non illuminata non può conoscere nulla.**

Ora si domanda: questo lume, di cui si parla ne'testi riportati di S. Agostino, di S. Tommaso, di S. Bonaventura e di S. Basilio, non è forse qualche cosa di *divino in sè stesso?* non si manifesta nella *sfera del creato?* non si *manifesta all'intelletto umano?* non si *manifesta immediatamente?* Quella *luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo*, come insegna S. Giovanni, non *appartiene alla natura divina?* L'uomo, l' intelletto umano, che vien illuminato da questa *vera luce*, non è forse nella *sfera del creato?* può questa luce illuminare l' uomo senza manifestarsi nella sfera del creato?

Passiamo dallo stato naturale al soprannaturale. Tutti i Santi Padri e Dottori della Chiesa insegnano, anzi la stessa Chiesa ha definito che le anime dei Beati veggono la divina essenza e che in questa visione consiste la loro beatitudine. Ora le anime e l'intelletto dei Beati ammessi alla visione di Dio, non appartengono forse alla *sfera del creato?* L' essenza divina che veggono e vedranno in perpetuo, non è forse *qualche cosa di divino*, non *appartiene alla natura divina?* Non è anzi Dio stesso? Quest'essenza divina per far beate le nature razionali non si *manifesta immediatamente* al loro intelletto nella *sfera del creato?* Le nature razionali passando dallo stato naturale al soprannaturale, alla visione beatifica, cessano forse di appartenere alla *sfera del creato?* Se mai si fosse inteso di condannare questa proposizione come panteistica, si rifletta che tutti i Santi Padri e Dottori della Chiesa, come abbondantemente vedremo nella seconda parte, insegnano che l'anima di Cristo, anche quando Egli era viatore, *et habitavit in nobis*, aveva la visione di Dio; e allora se questa proposizione è panteistica, bisognerebbe ritenere, che l'anima di Cristo, e l' essenza divina, manifestata immediatamente all'intelletto della medesima anima, fosse

divenuta una sostanza sola, nel che consiste il panteismo, vale a dire, nel fare di Dio e del creato una sostanza sola e identica. E così dicasi pure delle creature razionali beatificate, le quali nel passare allo stato di beatitudine, a veder Dio, diventerebbero una sostanza sola con Dio, e cesserebbero di essere creature. Il che quanto sia assurdo non ci vuol molto ad essere compreso.

Se poi si è inteso di condannare questa proposizione come rea di ontologismo, allora converrà condannare anche la dottrina di tutti i Padri e Dottori della Chiesa, i quali insegnano la medesima dottrina di Rosmini, anche in termini più espliciti, e meno misurati. S. Agostino dice che: Hominis anima quamvis testimonium perhibeat de **Lumine, non est tamen ipsa Lumen; sed Verbum Dei Deus est Lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum** (Conf. Lib. 7, c. 9, n. 3). Ma come mai questo Lume potrà illuminare ogni uomo che viene in questo mondo, se non si manifesta all'intelletto umano nella sfera del creato?

È articolo di fede, che il Verbo è il **Lumen de Lumine,** come dice il Simbolo Niceno-Costantinopolitano. È parimente di fede che il Verbo: **Erat Lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum**; e che l'uomo non è lume a sè stesso: **Non erat ille Lux,** come sta scritto nel Vangelo di S. Giovanni (Capitolo 1). Ora egli è certo che il Verbo non illumina la mente umana soltanto in ordine al soprannaturale, ma la illumina primieramente nell'ordine della cognizione naturale. S. Agostino parla su questo punto tanto chiaramente che toglie ogni dubbio. « Naturalis ergo filius de ipsa Patris substantia unicus natus est, id existens quod Pater est, Deus de Deo, **Lumen de Lumine:** nos autem **non Lumen naturaliter sumus,** sed ab illo **Lumine illuminamur,** ut sapientia lucere possimus. Erat enim, inquit, Lumen verum, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — *De Fide et Symbolo, cap. IV, n. 6.* — Aliud est enim Lumen quo illuminamur, aliud nos qui illuminamur; Lumen autem ipsum quo illuminamur nec avertitur a se, nec perdit Lucem, quia Lux est. *In Evang. Io. c. 5, Tract. XXI, num. 4.* — Lux hominum est Lux mentium, Lux mentium supra mentes est, et excedit omnes mentes. *Ibid. cap. 3, Tract. XII, n. 13.* — Aliud enim est Lumen quod illuminat, et aliud lumen quod illuminatur: nam et oculi nostri lumina dicuntur, et tamen in tenebris patent, et non vident. Lumen autem illuminans a se ipso Lumen est, et sibi Lumen est, et non indiget alio lumine, ut lucere possit, sed ipso indigent cetera, ut

luceant. — *Ibid. cap. 3, Tract. XIV, n. 1.* — Sic in anima nostra quiddam est, quod intellectus vocatur. Hoc ipsum animae quod intellectus et mens dicitur, **illuminatur Luce superiore.** Iam superior illa Lux, qua mens humana illuminatur, Deus est. Erat enim verum Lumen, quod illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. — *Ibid. c. IV, Tract. XV, n. 19.* — Sine Lumine non potes videre Lumen, et sine Lumine non potes videre quodlibet aliud, quod non est lumen. — *Ibid. c. 8, Tract. 35, n. 6.* — Aliud autem anima est, aliud veritas. Nam veritas falsitatem nunquam patitur, anima vero saepe fallitur. — *De quaest. 83, q. 1.* — Communis est omnibus veritas. Non est nec mea, nec tua; non illius, aut illius; omnibus communis. — *In Ps. 75, n. 17.* — Dic, quia tu tibi lumen non es. Ut multum, oculus es, lumen non es. Quid prodest patens et sanus oculus, si lumen desit? Ergo dic a te tibi lumen non esse. — *Serm. 8 De Verb. Dom.* — Veniamo a San Tommaso, che parla non meno esplicitamente di S. Agostino.

Hujusmodi autem rationis **Lumen**, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, **est nobis a Deo inditum**, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Unde cum omnis doctrina humana efficaciam habere non possit nisi ex virtute **illius Luminis**, constat, quod **Deus est, qui interius et principaliter docet.** — *De Magistro, art. 1.* — Ad quintum dicendum, quod veritas, secundum quam anima de omnibus judicat, **est veritas prima.** Sicut enim a veritate intellectus divini effluunt in intellectum angelicum **species rerum innatae,** secundum quas omnia cognoscit: ita **a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum veritas primorum principiorum,** secundum quam de omnibus judicamus. — *De veritate, q. 1, art. 4.*

Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et ab eo derivantur in alios intellectus, **ut actu intelligant;** sic etiam derivantur in creaturas, ut subsistant. — *Sum. 1, q. 105, art. 3.* — Ad 13 dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. Tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia; et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur **est ex Lumine rationis divinitus interius indito, quo in nobis loquitur Deus.** — *De Magistro, art. 1.* — Omnis cognitio veritatis, quae est in nobis, dicitur a Deo esse, a **quo principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita.** *De Conscientia, art. 1.* — **Principiorum autem naturaliter notorum cognitio nobis divinitus est indita,** cum ipse Deus sit

auctor nostrae naturae. Haec ergo principia etiam divina Sapientia continet. Quidquid igitur principiis hujusmodi contrarium est, est divinae Sapientiae contrarium; non igitur a Deo esse potest. Ea igitur quae ex revelatione divina, per fidem tenentur, non possunt naturali cognitioni esse contraria. — *C. Gent. Lib. 1, c. 7,* — Intellectus noster potest esse verus, vel falsus; in quantum potest adaequari vel non adaequari. Quod autem potest esse, et non esse, indiget alio agente ad hoc, quod sit, sine quo remanet **non ens**: sicut enim aër sine illuminante remanet tenebrosus, ita et **intellectus noster, nisi a prima veritate illuminetur,** de se in mendacio remanet. Unde, quantum est de se, omnis homo est mendax secundum intellectum, **sed solum est verus in quantum veritatem divinam participat.** — *In Ps. 42.* — Ad 6 dicendum, quod prima principia, **quorum cognitio est nobis innata,** sunt quaedam similitudines increate veritatis; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles, vel **Veritatem increatam.** — *De Mente, art. 6.* — Cognitio (Dei) **nobis innata** dicitur esse, in quantum per **principia nobis innata** de facili percipere possumus Deum esse. — *Opusc. 69.* — In rationali creatura **participatur ratio aeterna,** per quam habet inclinationem ad debitum actum et finem. **Et talis participatio legis aeternae in rationali creatura, lex naturalis dicitur.**

Unde cum Psalmista dixisset: *Sacrificate sacrificium justitiae,* quasi quibusdam quaerentibus, quae sint justitiae opera, subiungit: *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Cui quaestioni respondet: *Signatum est super nos* **Lumen** *vultus tui, Domine;* quasi **Lumen rationis naturalis,** quo discernimus quid sit bonum et quid malum, quod pertinet ad naturalem legem, nihil aliud sit, quam impressio **Divini Luminis in nobis.** Unde patet, quod **Lex naturalis nihil aliud sit, quam participatio Legis aeternae in rationali creatura.** — *Sum.* 1, 2, q. 91, a. 2. — Sed contra est, quod Augustinus dicit in *Lib. 1, de lib. Arbit.* c. 6, quod: **aeternae** legis notio nobis impressa est.

Respondeo dicendum, quod dupliciter aliquid cognosci potest. Uno modo in seipso; alio modo in suo effectu, in quo aliqua similitudo ejus invenitur; sicut aliquis non videns solem in sua substantia, cognoscit ipsum in sua irradiatione.

Sic igitur dicendum est, quod: *Legem aeternam nullus potest cognoscere, secundum quod in seipsa est, nisi solus Deus et beati, qui Deum per essentiam vident:* sed omnis creatura rationalis

ipsam cognoscit secundum aliquam ejus irradiationem, vel maiorem val minorem. Omnis enim cognitio veritatis, est quaedam irradiatio et **participatio Legis aeternae, quae est veritas incommutabilis,** ut Augustinus dicit in Lib. *de Vera Rel. c. 31.* Veritatem autem omnes aliqualiter cognoscunt, ad minus quantum ad principia legis naturalis; in aliis vero quidam plus, et quidam minus participant de cognitione veritatis; et secundum hoc etiam plus, vel minus cognoscunt legem aeternam. *Sum. 1, 2, q. 93, art. 2.* — Prima dicitur lex naturae, et **haec nihil aliud est nisi Lumen intellectus insitum nobis a Deo,** per quod cognoscimus quid agendum et quid vitandum. **Hoc Lumen et hanc Legem dedit Deus homini in creatione,** sed multi credunt excusari per ignorantiam, si hanc legem non observant. Sed contra eos dicit Propheta in Psal. 4: *Multi dicunt:* quis ostendit nobis bona? quasi ignorent quid sit operandum; sed ipse ibidem respondet: *Signatum esse super nos* **Lumen** vultus tui, Domine, **Lumen** scilicet **intellectus,** per quod nota sunt nobis agenda. Nullus enim ignorat quod illud quod nollet sibi fieri, non faciat alteri, et cetera. — *Opusc. 4.*

Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum: Si ergo Verbum erat lux vera, manifestum est, illud esse Deum verum. Patet ergo efficacia divini Verbi ad divinam cognitionem causandam. Efficacia autem ipsius Verbi est, quia: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Omne autem quod est per participationem, derivatur ab eo, quod est per essentiam tale. Ut omne ignitum est hoc per participationem ignis, qui est ignis per suam naturam. Quia ergo Verbum est lux vera per suam naturam, oportet, quod omne lucens luceat per ipsum in quantum **ipsum participat.** Ipsum ergo *illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum...* Illuminatio, seu illuminari per Verbum intelligitur dupliciter, scilicet, de **Lumine naturalis cognitionis,** de quo dicitur in Psal. 4: *Signatum est super nos* **Lumen** *vultus tui, Domine.*

Item de lumine gratiae: de quo dicitur in Isaia (cap. 60, v. 1): *Illuminare Hierusalem.* His duobus distinctionibus suppositis, facile solvitur dubitatio, quae ex istis oritur. Cum enim dicit Evangelista: *Illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum;* videtur subesse falsum, cum adhuc multi sint in mundo tenebrosi. Si ergo nos, memores dictarum distinctionum, accipiamus mundum secundum quod ponitur ratione suae creationis, et illuminare, secundum quod accipitur pro **Lumine naturalis rationis,** verbum Evangelistae nullam

habet calumniam: quia homines omnes venientes in hunc mundum sensibilem, **illuminantur Lumine naturalis cognitionis, ex participatione hujus verae Lucis, a qua derivatur quidquid de Lumine naturalis cognitionis participatur ab hominibus.** — *In Evang. Ioan. cap. 1, Lect. 5.*

S. Bonaventura insegna espressamente: Quod animam quoad superiorem portionem rationis illuminare **solius Dei est proprium,** sicut in pluribus locis ostendit Augustinus; e che la luce vera che illumina ogni uomo che viene in questo mondo, come insegna San Giovanni; **non est lux creaturae, sed lux divinae sapientiae et veritatis aeternae.** *Lib. 2, Sent. Dist. 10, art. 2, q. 2.*

Ora si domanda: questo Lume, di cui parlano S. Giovanni e i Dottori citati non si manifesta immediatamente all'umano intelletto nella sfera del creato? Non è forse qualche cosa di divino in sè stesso, non appartiene forse alla natura divina? S. Tommaso dice che: Humana mens **immediate** a Deo creatur, et **immediate** ab ipso, sicut ab exemplari formatur, et per hoc **immediate** ab ipso sicut in fine beatificatur. — *De veritate, q. 18, art. 1.* — E S. Bonaventura insegna la medesima dottrina: Contra: 1. Augustinus: " Mente humana solus Deus est maior. " Unde in Lib. de Trinitate undecimo et in Libro Octoginta trium Quaestionum dicit, " quod **immediate ipsa mens a prima veritate formatur** " et « inter ipsam et Deum nihil cadit medium ». 1... Deus **immediate** influit in mentem, et **ipsa mens immediate a prima veritate formatur.** *Lib. 2. Sent. Dist. 1. p. 2. art. 2. q. 2.* — Si badi bene, che se si risponde negativamente a tale domanda, il primo principio dello scibile, il fondamento della filosofia cattolica, il criterio assoluto della certezza, e la legge naturale, tutto se ne va in fumo. E allora converrà stabilire per primo principio della filosofia l'*io* e la *materia.*

La dottrina di Rosmini sul lume divino della mente non ha nulla che fare coll'ontologismo, cioè con quel sistema che dà alla mente umana la visione dell'essenza divina, perchè quella di Rosmini è una visione puramente intelligibile, o ideale: è quella stessa che insegna S. Agostino, S. Bonaventura, S. Tommaso, e mille altri. « Nam hinc est, dice S. Agostino, quod etiam impii cogitant aeternitatem, et multa recte reprehendunt, recteque laudant in hominum moribus. Quibus ea tandem regulis, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? **Ubi eas vident?** Neque enim in sua natura, cum proculdubio mente

ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, **has vero regulas immutabiles videat,** quisque in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint justitiae, mentes vero eorum constet esse injustas. **Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum agnoscit? Ubi cernit habendum esse quod ipse non habet?** Ubi ergo scriptae sunt, **nisi in libro Lucis illius, quae veritas dicitur?** unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis, qui operatur justitiam, non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non relinquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab **illa Luce avertitur, a qua tamen tangitur**. *De Trinit. Lib. 14, c. 15.*

Queste regole immutabili possono forse vedersi non solo dai giusti, ma dagli stessi empii senza manifestarsi immediatamente al loro intelletto nella sfera del creato? Queste regole immutabili se non sono qualche cosa di divino, se non appartengono alla natura divina, se non sono qualità mentali o soggettive della mente umana, che cosa dunque sono? Se sono immutabili possono forse appartenere alla natura del creato, mutabile e contingente? Egli è dunque chiaro, che, secondo la dottrina di S. Agostino, può manifestarsi e si manifesta nella sfera del creato qualche cosa di divino senza che la mente umana vegga la divina essenza; la quale è l' obietto immediato della mente de' beati, che: Vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in rationem obiecti visi se habente, sed divina essentia **immediate se nude. clare et aperte eis ostendente,** quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui jam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, etc. come ha definito Benedetto XII nella sua Costituzione « Benedictus Deus » (4 Kal. Feb. 1336). — Veniamo a S. Tommaso.

Ad 10^{m} dicendum, quod immediatum principium et proximum, quo ea quae sunt in potentia, fiunt intelligibilia actu, est intellectus agens; sed primum principium, quo intelligibilia fiunt **est ipsa Lux increata**. Et ita ipsa essentia divina comparatur ad intelligibilia, sicut substantia solis ad visibilia corporalia. **Non est autem necesse, ut ille, qui videt colorem aliquem, videat substantiam solis,** prout eo color illustratur. Similiter non est necessarium, ut ille qui cognoscit aliquod intelligibile, **videat essentiam divinam; sed**

quod percipiat Lumen intelligibile, quod a Deo originaliter manat, prout ipso est aliquod intelligibile actu. — *De Veritate q. 18, art. 1.*

Omnia dicimur in Deo videre, et secundum ipsum de omnibus judicare, in quantum **per participationem sui Luminis** omnia cognoscimus et judicamus. Nam et ipsum **Lumen naturale** rationis **participatio quaedam est Divini Luminis**; sicut etiam omnia sensibilia dicimur videre et judicare in sole, idest, per lumen solis. Unde Augustinus primo *Soliloquiorum*: Disciplinarum spectamina videri non possunt, nisi aliquo velut suo sole illustrentur, videlicet, Deo. Sicut ergo ad videndum aliquid sensibiliter non est necesse, quod videatur substantia solis; ita ad **videndum aliquid intelligibiliter, non est necessarium, quod videatur essentia Dei.** — *Sum. 1. q. 12. art. 11. ad 3.*^{m}

È una filosofia falsa quella che insegna che Dio non partecipa, o non comunica un lume divino all' intelletto umano nello stato naturale senza che lo stesso intelletto vegga l' essenza divina. S. Tommaso dice che: Praedictum igitur Lumen dupliciter nobis **in Via communicatur**, uno modo **modice**, et quasi sub parvo radio, et **hoc est Lumen naturalis intellectus, quod est quaedam participatio illius Lucis aeternae** etc. (1).

L' altro lume, di cui qui parla S. Tommaso è il lume della fede, il quale consiste nel complesso di tutte quelle verità, che Dio ha rivelate all' uomo. Ora se questo lume del naturale intelletto, e il lume della fede non è *divino*; se non si manifesta all' intelletto umano nella sfera del creato; se non appartiene alla natura divina, le citate testimonianze non sono che menzogne, e la verità dei primi principii, la verità della fede non è che un fantasma. « Concedendum est igitur, dice S. Bonaventura nella sua Questione ultimamente scoperta, sicut rationes ostendunt et Augustini auctoritates asserunt expresse, quod in omni certitudinali cognitione **rationes illae** cognoscendi (le ragioni eterne) a cognoscente attinguntur, licet aliter a viatore et aliter a comprehendente; aliter a sciente, et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente ». Ed il famoso Ruggero Bacone francescano nel suo

---

(1) Opusc. 72. — Non intendo qui di sollevare la questione se quest' opuscolo sia o no di S. Tommaso. Nel caso negativo, egli è pero certo che l' autore di esso esprime ed espone qui la dottrina che insegna nelle sue opere il S. Dottore.

Opus Majus (Venetiis 1750, pag. 21), dice: Et quod plus est, vult (Augustinus) in pluribus locis quod non cognoscimus aliquam veritatem nisi in **Veritate increata et in regulis aeternis**.

Se la dottrina di Rosmini su questo punto è condannabile, si dovrà condannare anche quella dei citati Dottori, da' quali egli l' apprese.

Non si capisce come questa proposizione abbia potuto essere sospetta di ontologismo; mentre il Rosmini in tutte le sue opere costantemente nega all' intelletto umano per natura in questa vita l' intùito immediato di Dio. Nel I Vol. della Teosofia a pag. 241, linea 17, cioè subito dopo il periodo da cui fu estratta la Proposizione V, il Rosmini dice quanto segue: « Il dimostrarsi poi a *priori* l' esistenza di Dio non risolve l' altra questione: Se sia per sè noto che Dio esiste ». La risoluzione di quest' ultima questione dipende dal definire accuratamente che cosa s' intenda per quelle parole *per sè noto*.

Se *per sè noto* s' intende che Dio sia intuito dall' uomo **immediatamente** per natura, conviene rispondere **negativamente**: il dire che l' uomo vede Iddio per natura, non è altro che il pronunciato d' una filosofiia entusiasta e declamatoria.

PROPOSIZIONE II

2. Dicendo il divino nella natura, non prendo questa parola *divino* a significare un effetto non divino di una causa divina. Per la stessa ragione non è mia intenzione di parlare di un divino che sia tale per partecipazione (Ivi).

II. Cum divinum dicimus in natura, vocabulum istud *divinum* non usurpamus ad significandum effectum non divinum causæ divinæ; neque mens nobis est loqui de *divino* quodam, quod tale sit per participationem.

Analisi di questa seconda proposizione.

Questa seconda proposizione è stata estratta dalla Teosofia vol. IV, pag. 6, n. 2, linea 11, 12, 13, 14; vale a dire, dai due periodi anteriori a quello, donde fu estratta la prima, come i lettori possono vedere nel testo di Rosmini riportato qui sopra, dove ho posto il numero 2 in margine a mano destra. Si osservi che la proposizione in italiano è divisa in due periodi, com' è divisa anche nel testo; ma la proposizione in latino è in un periodo solo; avendo chi la tradusse fatto punto e virgola dove in italiano v' è il primo punto, senza tradurre in latino le parole « Per la stessa ragione. » Siccome questa proposizione è connessa colla prima, e vien colpito di condanna l'appellativo di *divino*, nella seconda parte esamineremo se sia vera o falsa. Dalle testimonianze riportate nell' analisi della prima proposizione potrà facilmente dedursi se sia o no *divino* il Lume che si manifesta all' intelletto umano. Intanto seguitiamo l'analisi, per così dire, materiale delle altre proposizioni.

PROPOSIZIONE III

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO II.

Differenza tra il concetto del divino e quello di Dio.

7. — E non ignoro però, che dall'appellazione di *divino* data all'essere in universale, che si manifesta alle menti, si devono suscitare non poche discussioni, o dirò meglio, già prima d' ora nacquero e furono di discordia cagione tra i filosofanti. Mi trovo in fatti a fronte subitamente due schiere di non dispregevoli avversari.

Quelli dell'una dicono, che l'appellazione di divino data all'essere intuìto dall' umana intelligenza è del tutto esagerata e soverchia, e non possono in nessuna maniera ammettere che nel creato Iddio faccia risplendere qualche raggio immediato della sua propria luce.

Quelli dell' altra m' incalzano con armi più finamente fabbricate sostenendo che la stessa appellazione di divino che io do all' oggetto naturale dell' umano intelletto, è tuttavia troppo scarsa e insufficiente, e vorrebbero che lo chiamassi a dirittura Dio, così argomentando: « se voi riconoscerete nell' essere che è oggetto dell' umano intùito qualche cosa di *divino*, non per partecipazione, ma tale essenzialmente, v'arrestate in sulla via: noi soli siamo coerenti, perchè l' umano intelletto non intuisce soltanto il divino, ma Dio stesso. È egli forse possibile il dividere il divino da Dio, e non riconoscere che tutto ciò che è in sè divino, è Dio stesso? » Così costoro.

8. — A malgrado di questi contrari assalti, io persevero nella via presa, media tra que' due estremi, e da una parte sostengo contro a' primi, che il creatore del mondo in questa sua portentosa opera ha inserto qualche cosa di sè stesso, che fosse quasi chiave dell' edificio, e non ha distaccata intieramente la sua natura increata dalla natura da lui creata, e che non cessa di crear conservandola, la quale perciò non rimane del tutto orba della divina luce. E a provarlo mi pare sufficientissimo il non potersi negare da chicchessia, che l' idea dell' *essere,* e tutte l' altre idee che in lui si tracciano e si contemplano, abbiano una natura eterna ed incorruttibile, una universalità, una necessità, sieno incorporee e, in quanto partecipano dell' essere che è il fondo comune di tutte, illimitate ed infinite. Conviene, prima che mi convincano della loro meschina opinione, che distruggano questi attributi evidenti dell' essere, o che neghino, ch' essi sieno a noi visibili, e che sieno al tutto divini.

9. — Più specioso ragionamento è quello de' secondi, il sistema de' quali si veste a dir vero, d' un' apparenza di sublime religiosità. Ma essi non errano meno de' primi, ignorando la distinzione tra il concetto di Dio, e quello del divino. Se noi col pensiero ci trasportiamo di là di questo mondo, e perveniamo a Dio, qual dubbio che allora ci scappi di mano ogni distinzione tra ciò che è da sè divino, e Dio? Qual dubbio che Dio e il divino sieno la stessa cosa? Ma no, che anzi nè pure allora sono la stessa cosa, perchè allora il divino non c' è più, e c' è solo Iddio uno e trino. Laonde la distinzione tra il divino e Dio è una distinzione di questo mondo: e noi dobbiamo vedere se ci sia quaggiù nella mente nostra, non se ci sia in cielo; in altre parole è una distinzione relativa alla nostra mente. E nel vero, che cosa è che noi chiamiamo divino, se non l' oggetto primo del naturale intuito della mente? Altro dunque non si richiede per decidere la questione, fuorchè verificare questo fatto ideologico e logico: se il concetto dell' essere indeterminato sia identico al concetto di Dio. Io credo, che per riconoscere questa distinzione concettuale, rimane solo a provare, che l' *essere indeterminato,* che è quanto dire l' idea dell' essere in universale, abbia in sè alcuni degli attributi divini. Ora questo è quello che abbiamo veduto essere indubitato, e che gli avversarii ci concedono con una liberalità per noi soverchia. La conclusione adunque viene da sé, ed è, che l' *essere* intuito dall' umano intelletto merita l' appellazione di *divino,* e conseguentemente che il *concetto* di *divino,* è differente dal *concetto* di *Dio.*

10. — E per convincersene a pieno, si consideri che cosa importi il concetto di Dio. È chiaro che il concetto di Dio importa un vivente, un intelligente, un amante, insomma importa un subietto personale. All' opposto l' essere, qual' è pensato senza determinazioni, come oggetto dell' intuito, non apparisce punto come un subietto vivente, intelligente, amante, ecc., ma solamente come un' essenza impersonale e puramente obbiettiva. Quello adunque che si mostra alla nostra mente, quando ella pensa puramente l' *essere* senz' altro, non è il Dio vivente e operante, e di conseguente in nessuna maniera gli può spettare la denominazione tutta personale di Dio.

11. — S' offre qui la distinzione tra la personalità divina, e la natura. Niun dubbio, che la natura divina non sussiste in sè stessa altrove che nelle tre divine ipostasi. Ma se tra la natura divina e ciascuna delle persone non si dà una distinzione reale, si dà tuttavia una distinzione di ragione tutta relativa al modo del concepir nostro; ed è in quest' ordine de' concetti, per dirlo ancora, che dimora la presente questione. Ma se noi facciamo, per un poco, astrazione dalle persone divine, e consideriamo la sola divina essenza (come fanno universalmente i teologi che ragionano separatamente di questa e di quelle), allora avremo certamente l' *essere* che si dice della stessa essenza divina (1), e tuttavia non ancora l' essere puramente obbiettivo della nostra naturale intuizione. Eccone la ragione. Acciocchè l' essere, che per una tale astrazione noi pensiamo, sia la divina essenza, dobbiamo sempre ricordarci che le persone sono da noi astratte e non separate (2), e quindi almeno virtualmente comprese in quel concetto astratto, che ci siamo formati dell' essere essenziale divino. Questo avviene in fatto in tutti quegli astratti, che facciamo noi stessi. Poichè quando siamo noi che facciamo l' astrazione, ci resta di fronte l' oggetto intero su cui l' astrazione si esercita, e riferiam quella a questo, il che è quanto dire, che nell' astratto intendiamo contenersi virtualmente ciò che ne abbiam fatto scomparire in atto. Ma non così nell' *essere* preso in universale. Non essendo questo un' astrazione fatta da noi stessi sopra altri enti precedentemente conosciuti (perchè in tal modo lo conosciamo per la riflessione

---

(1) *Esse in divinis non nisi essentialiter dicitur*. S. Th. De Ver. I, VI, ad 18m.

(2) S. Tommaso assai sottilmente distingue tra il pensare una cosa separata, e il pensare che questa cosa così separata sussista. *Ea quae sunt a ratione distincta, non semper possunt cogitari ab invicem separata esse, quamvis separatim cogitari possint.* — De Verit. X, XVI, sed. c. ad 9m.

e non per l' intùito), noi lo vediamo già prima di aver percepiti questi enti singolari, come un oggetto datoci a intuire quale è. Vedendo dunque quest' essere, non lo riferiamo se non posteriormente, ad altri enti sussistenti; e quando lo riferiamo a questi, facciamo ciò assai prima rispetto agli enti finiti che non sia rispetto alle persone divine, percependo noi quelli per natura, e conoscendo queste per fede che prestiamo alla rivelazione. Laonde l' essere universale e comunissimo, di cui parliamo, non può essere nè pure confuso colla divina natura, non che colle persone.

Con gran ragione dunque S. Tommaso distingue l' *essere*, che è la natura divina, e l' *essere* comune, esponendo così la differenza principale, che quello è sussistente (1), e non questo che è solo oggetto dell' intelligenza. Il che viene a reincidere appunto con quello che dicevamo di sopra, cioè che l' *essere divino* non si può pensare se non considerandolo nelle divine persone, perchè in queste e non altrove è sussistente, e se non sussistesse non sarebbe più l' essere divino. Sia dunque che Dio si prenda per significare la natura, sia che si prenda a significare le persone, è ugualmente una denominazione che non compete all' *essere* puro oggetto del nostro intùito. Ma non si può dire il medesimo dell' appellazione di divino. Gli scolastici ben videro, che il puro *essere* si dovea distinguere da ogni ente particolare della natura, e gli diedero appunto per questo il nome di *trascendentale*. Di più, riconobbero come evidente questa proposizione, che « nessuna delle cose create è il suo proprio essere (2), » di che procede, che l' essere è bensì partecipato dagli enti finiti, ma egli non è alcuno di questi. Se trascende dunque la natura di questi, e non è Dio, che cosa rimane, se non che lo si dica un' appartenenza di Dio, qualche cosa di divino? E veramente in Dio ci hanno certe proprietà, che possono essere, secondo le leggi dell' umana intelligenza, staccate intieramente da Dio e considerate in sè stesse. Considerate poi in sè stesse e non riferite a Dio, esse si presentano alla nostra mente come essenze ideali, le quali non hanno tutto ciò che si richiede per completare il concetto di Dio, e non malamente si chiamerebbero, con denominazione scolastica, « enti diminuti; » ma dalla loro divina origine ritengono tuttavia qualche cosa di superiore a tutti gli enti creati, e però si devono

---

(1) S. THOM. De potent. II, I.

(2) *Nulla forma vel natura creata est suum esse*. De pot. II, I.

convenevolmente separare da questi nell' ordine gerarchico, appellandole divine. E così appunto avviene dell' *essere*. Poichè l' essere che costituisce la divina essenza in quanto sussiste, *se si spoglia della sussistenza*, e si lascia davanti alla mente nella sola e nuda forma obbiettiva, è ancora qualche cosa di divino, perchè una proprietà di quella essenza è ch' ella sia puro essere; ma non si può nulladimeno dire, che sia ancora quella essenza, essendo a questa proprio e necessario non solo che sia puro essere, ma che oltracciò quest' essere puro sussista.

12. — Laonde con buona ragione furono sempre da' più insigni filosofi e teologi distinti questi due concetti il *divino* e *Dio*: e quando si confusero, n' uscirono incontanente contrari errori. Poichè coloro che confusero Dio col divino, formarono di necessità un *sistema di razionalismo*, prendendo per Dio il lume della propria ragion naturale: quelli all' incontro, che confusero il divino con Dio, caddero nelle *superstizioni*, adorando la ragione umana o l' uomo siccome un Dio. Finalmente v' ebbero di quelli, che disconosciuto l' elemento divino che giace nella ragione umana come suo oggetto, e appareggiandolo agli enti finiti, o anche dichiarandolo inferiore a questi, precipitarono negli abietti sistemi del sensismo e del soggettivismo, e annullando ogni punto di continuazione tra la natura dell' universo, e quella del suo autore, prepararono la via alla moderna incredulità.

Non intendo di approfittare contro questi ultimi delle magnifiche e autorevolissime testimonianze di S. Agostino, di S. Anselmo, di S. Bonaventura, di S. Tommaso, che riguardano unanimemente come divino il lume della ragione umana, e una comunicazione immediata di colui che « illumina ogni uomo veniente in questo mondo » (1). Nel che anche consentono gli altri Padri almeno de' sei primi secoli della chiesa, le cui testimonianze furono raccolte da Filiberto Gruber e da molt' altri.

Questo mi condurrebbe troppo a lungo, e non è necessario all' assunto del libro. Mi gioverà solamente definire e giustificare con qualche scelta testimonianza la distinzione de' due concetti, e mostrare che secondo quest' uso delle due parole Dio e divino, fu chiamato spesso divino il lume della nostra intelligenza, il quale è l' *essere*, come il provano le ragioni ideologiche ed ontologiche altrove esposte.

(1) Io. I, 9.

S. Gregorio Nisseno nell' orazione contro quelli che a malincuore sopportano le riprensioni, dice così :

« Veramente cosa **Divina** e sacra è la ragione, rara possessione » di Dio, che non s' aggiunse da fuori, ma è dono preziosissimo al- » l' uomo, colla natura commista e contemperata, veniente da Lui » che la creò : onde si dice essere stato fatto a similitudine di » Dio. » (1).

La ragione, λόγος, è dunque divina : pure non è Dio, non altro producendo nell' uomo che la similitudine di Dio. Che anzi è tanto lungi che questo Padre faccia Dio l' umana ragione, anche detta obbiettivamente, che altrove insegna non potersi punto parlare di Dio φυσικῶς, cioè secondo la sua natura, e niuno potersi gloriare di abbracciare Iddio *comprehensiva ratione* (2).

Ed è dottrina universale anche degli altri Padri, non solo che Iddio sia in sè stesso incomprensibile, ma che secondo natura non si possa conoscere, se non d' una cognizione negativa. E pure è del pari comune sentenza, che su di noi « è segnato il lume del suo volto » (3), e che da lui immediatamente viene ciò che ci rende intelligenti. Laonde S. Cirillo Gerosolimitano, in un luogo nel quale dimostra quanto Dio sia inarrivabile dalla nostra mente, lo chiama però *lumen aeternum sine fine coruscans* (4).

E a chi lampeggia di continuo questi suoi divini splendori, se non alle menti create che li possono vedere ? La distinzione adunque tra Dio, e il lume che a noi da Dio si comunica, è assentita da questo Padre.

13. — Il qual lume informa il nostro intelletto, ed è forma universale e comune di tutte le cose. Ora S. Tommaso non solo approva, che la forma sia da Aristotile chiamata un che di divino, ma ne rende la ragione così : *Divinum quidem est, quia omnis forma est quaedam participatio* **Divini Esse**, *quod est actus purus* (5). Il che è ancora più di quello che noi volevamo : perchè noi parlavamo della sola forma universalissima, ed egli parla d' ogni forma. Il più alto grado però delle forme reali, secondo lo stesso

---

(1) *Orat. in eos qui aegre ferunt reprehensiones.*

(2) *Orat.* X, *contra Eunom.*

(3) *Psalm.* IV, 7.

(4) *Catech.* VI.

(5) *In I Phys.* Arist. Lect. XV, d ; C. G. I, 50, 8.

dottore, è l' intellettuale (1). Ma le forme obbiettive dell' intelletto sono più perfette, che quelle ricevute nella natura delle cose (2). Riconosce pienamente, che queste forme, prive di materia, hanno l' infinità, che è indubitatamente un attributo divino (3). La più alta poi e la più universale di tutte è certamente quella dell' *essere*, a cui di conseguente conviene più che a tutte le altre l' appellazione di divina, dicendo lo stesso S. Tommaso che: *Illud autem, quod est maxime formale omnium, est ipsum esse* (4). Ma l' appellazione di divino data all' essere apparirà ancora più giustificata, e insieme spiegata, ponendo mente alla ragione che ne dà San Tommaso stesso: egli la fa consistere nella partecipazione della *similitudine* con Dio, e riconosce più gradi in questa stessa similitudine secondo che la forma tiene più dell' essere (5). Se dunque passa una similitudine tra le forme degli enti finiti e Dio; conviene necessariamente che tra esse e Dio ci sia qualche cosa di comune. Poichè egli è evidente da sè, che tra due cose non ci può essere similitudine di sorta alcuna, foss' anche l' infima di tutte, qual' è l' analogica o proporzionale, se nulla affatto, nessun minimo che, si trovasse nelle due cose simili, in cui esse si accomunassero o identificassero. Ora se v' ha qualche cosa di comune tra le forme e Dio, questo qualche cosa a tutta ragione, per ciò stesso, è divino, perchè a Dio stesso appartiene. La conseguenza è irrecusabile.

Ma questo qualche cosa, altro non è e non può essere, che l' *essere*, perchè ancora insegna S. Tommaso: *Res autem quaelibet, secundum quod habet ESSE, accedit ad similitudinem Dei*. E veramente sarebbe troppo assurdo, che Iddio comunicasse in qualche altro elemento, co' reali finiti, come ho mostrato nella lettera al comune

(1) C. G. II, 68. E così dà all' intelletto umano « una virtù infinita » ivi 69, perchè infinita è la forma.

(2) *Contra Gentes*, I, 44, 7.

(3) *Omnis enim forma in propria ratione, si abstracte consideratur, infinitatem habet*. In I, Sent. DXLIII, 9. 1 a 1.

(4) S. I, VII, I.

(5) Nel lib. terzo contro i gentili, c. 97, scrive: *Cum enim forma sit secundum quam res* **Habet Esse**, *res autem quaelibet secundum quod habet esse, accedat ad SIMILITUDINEM DEI, qui est ipsum suum esse simplex, necesse est quod forma nihil sit aliud, quam* **Divina similitudo** *participata in rebus. Unde convenienter Aristoteles in 1. Phys. de forma loquens, dicit, quod est* **Divinum quoddam** *et appetibile.*

nostro amico Alessandro Pestalozza, atteso che Iddio non è altro che essere.

Ma che comunichi nell' essere solamente, separato questo da ogni altro elemento, non trae seco alcuno inconveniente. Poichè in questa maniera non è propriamente la natura degli enti finiti, che comunichi con Dio; ma qualche cosa di distinto dalla loro natura, con cui questa natura ha solo una relazione di dipendenza. E veramente, sebbene gli enti finiti partecipino dell' essere, senza di che non sarebbero, pure non sono essi stessi l' essere, e però l' essere non entra nella loro definizione, se non come causa che li fa esistere. L' ente finito e mondiale infatti si definisce: « un *reale*, che ha l' essere », e non già « che è l' essere ». Niente dunque vieta, che l' essere intuito dalla mente nella sua purità di essere, sia qualche cosa di divino, cioè che appartenga a Dio.

Il che non ci autorizza tuttavia a chiamarlo Dio, poichè sebbene l' essere, quale apparisce all' intuito umano, puro da ogni reale finito, sia anche in Dio, in Dio però sta accresciuto e compiuto. E questo accrescimento e compimento è ciò che distingue immensamente l' *essere*, intuito dalla mente nostra, e l' essere di Dio. Qual' è dunque cotesto aumento, pel quale si distingue l' *essere*, che merita il nome di Dio, dall' essere intuito per natura dalla nostra mente, che merita solo il nome di divino, e non quello di Dio? L' abbiamo detto poco fa colle parole di S. Tommaso: è la sussistenza. L' essere è Dio in quanto sussiste senza alcuna aggiunta, ma l' essere in quanto è diminuito da questa sua sussistenza, e non si vede che come oggetto della mente, privo di sussistenza, è quell' essere che viene partecipato da tutti i reali finiti, a cui non può competere il nome di Dio, ma solo quello di divino. Ascoltiamo di nuovo l' Angelico:

« Da questo, dice, che l' *essere* di Dio è per sè sussistente, non » ricevuto in altro, in quanto dicesi infinito, si distingue da tutte » l' altre cose, e l' altre cose si rimuovono da lui. A quel modo » come, se ci avesse la bianchezza sussistente, da questo stesso che » ella non sarebbe in altro, differirebbe da ogni altra bianchezza » esistente in un subbietto. » (1).

Se dunque ci avesse la stessa bianchezza sussistente, questa si distinguerebbe da ogni altra bianchezza partecipata. Ma non avrebbe ella tuttavia questa bianchezza di comune colle altre bianchezze, non sussistenti in sè, ma in altri subbietti, l' essenza di bianchezza

(1) S. I, VII, I, ad 3m.

astratta da ogni sussistenza? Qual dubbio? Altramente non si potrebbe chiamare l'una e l'altra, bianchezza. Così del pari tra l'essere sussistente in sè stesso, e l'essere sussistente in altri subbietti, conviene che ci sia di comune l'essere nella sua essenza astratta di puro essere, quale apparisce all'umana mente illuminandola.

14. — Altro è dunque il concetto di *Dio*, altro il concetto *divino*: Onde a ragione l'antico autore περὶ μυστικῆς θεολογίας, parlando della Trinità, la chiamò « più che divina », ὑπέρθεε (1), come del pari chiamò Dio « più che essente, ὑπερῶν », non volendo che nè pur l'*essere*, come noi lo intuiamo, si predichi propriamente di Dio (2), poichè l'essere stesso, e tanto più ogni altra cosa a cui vedere arrivi il natural lume, è altro da Dio, cioè dall'*essere per sè sussistente*, il quale non si può naturalmente vedere da niun finito intelletto. Pure questo stesso sublime scrittore, che ci nega qualunque cognizione di Dio, ci concede la cognizione delle cose divine, θεῖα, per la vista de' suoi effetti, i quali nulla ci farebbero conoscere di essa causa se niuna somiglianza, almeno analogica, ritenessero con essa. Ma questa non può mancare rispetto a quello, che è chiamato dallo stesso, non pur causa, ma των ὄντων ουσία (3).

CAPITOLO III.

Come proponiamo di trattare del divino nella natura.

Prop. 3ª 15. — Vi è dunque nella natura dell'universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa a cui conviene la denominazione di divino, non dico in un senso figurato, ma in un senso proprio, a quel modo che abbiamo dichiarato (*Teosof.* Vol. IV. *Del divino nella natura*, num. 7, 15, pag. 9, 19). 3

(1) C. I.

(2) De div. nom. 1 e 5.

(3) De div. nom. 1.

1422. — Tutto questo ci ha fatto anche la strada al secondo punto della presente discussione.

Poichè noi avevamo detto, che nell' ente finito in sè esistente si distinguono due elementi : 1.° la sua natura, 2.° e l' atto dell' essere subiettivo pel quale esiste ; e ci eravamo proposti di ricercare « che cosa la prima Causa influisce nel causato », cioè nell' ente finito, tanto per ciò che riguarda la sua natura, quanto per ciò che risguarda l' atto dell' essere subiettivo. Abbiamo fin qui esaminato, se la natura dell' ente finito sia influita in esso dalla prima Causa per via d' emanazione di sostanza per così fatto modo, che la prima Causa dia qualche cosa della propria sostanza all' ente finito ch' ella produce; e abbiamo risposto negativamente, facendo vedere che l'ente finito nulla partecipa della sostanza infinita, ma partecipa di ciò che si contiene nell' *essenze* finite astratte dal divino intelletto dell' Essere subiettivo infinito. Ora ci rimane a vedere, se la prima Causa creando le nature finite, col dare loro l' atto dell' essere subiettivo, pel quale esistono in sè stesse, dia loro qualche cosa di sè stesso, cioè del proprio essere subiettivo.

Primieramente si ricordi quello che tante volte abbiam detto, che « l' ente finito non è il proprio essere ». In questa proposizione, colla parola essere può intendersi la propria *essenza* ovvero l' atto dell'essere subiettivo che realizza quell'essenza. Ella è vera nell'uno, e nell' altro significato. L' essere infatti è comune a tutte le essenze, ed è comune del pari a tutti gli enti finiti realizzati. Questi due significati della parola essere, cioè l' essere delle essenze, e l' essere de' reali finiti, hanno il loro fondamento nelle due prime forme dell' essere, l' obiettiva, e la subiettiva. Poichè l' essenza è contenuta nell' essere obiettivo, i reali finiti all' incontro esistono per un atto d' essere relativo a sè puramente subiettivo.

Che cosa è dunque quest' essere? appartiene esso alla natura divina?

1423. — Se noi ne cerchiamo l' origine, vediamo che l' essenza ha il suo essere per quell' atto dell' intelletto divino, che abbiamo chiamato d' astrazione tipica, atto d' intuizione divina. Ora l' atto dell' intelletto divino, come pure il suo termine, cioè l' essenza, è un' attualità di Dio esistente ab eterno. Quest' attualità in Dio non è distinta dall' essenza : poichè ciò che Iddio vede in sè stesso, non è altro che sè stesso, e la distinzione che fa la mente divina astraente tra l' una, e l' altra essenza, non pone, come abbiam veduto, alcuna distinzione in Dio stesso. Ma altra cosa è l' essenza finita che noi

contempliamo. Questa è da noi contemplata non come ella fosse noi stessi, ma come un *altro* da noi diverso per opposizione categorica; e di più, noi non la vediamo già come un' attualità della stessa mente divina che è ad un tempo subietto ed obietto, ma come cosa da sè, rimanendoci nascosto Iddio, di cui è attualità. Quindi, così divisa da Dio, ella non può esser Dio. Ma poichè anche a noi ella si presenta come oggetto, e ben intendiamo che niuna creatura può essere per sè obietto, quindi la ravvisiamo come qualche cosa di medio tra la creatura e il Creatore, un medio relativo alla nostra mente. Questo *medio* però ben vediamo che non può essere tale in sè stesso; perchè nulla può sussistere di mezzo tra il Creatore e la creatura, avendo noi già veduto che l' *opposizione massima trascendente* esclude ogni medio. Argomentiamo dunque direttamente, che quell' essenza la quale, essendo un obietto eterno, non ci presenta il concetto di Dio, debba però essere un' *appartenenza* di Dio stesso, per modo tale, che se noi vedessimo Iddio vedremmo in pari
Prop. 3ª tempo ch' ella è una sua attualità indistinta dal resto dell' attualità divina, indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale. 4

L' essere dunque dell' essenza in Dio è l' atto dell' intelletto divino astraente, e però è attualità divina, è essenza divina: nella condizione però di essenza precisa mentalmente da Dio, che come è davanti alla nostra mente, è una appartenenza di Dio, che come tale non ha che un' esistenza mentale, e in quanto esiste in sè cessa d' essere appartenenza, ed è lo stesso essere divino. (*Teosof.* Vol. III, num. 1422-1423, pag. 343-344).

PROPOSIZIONE III

3. Vi è dunque nella natura dell'universo, cioè nelle intelligenze che sono in esso, qualche cosa a cui conviene la denominazione di divino, non in senso figurato, ma in senso proprio. (*Teosofia*, vol, IV, *Del divino nella natura*, num. 15, pp. 18-19). — È una..... attualità indistinta dal resto dell'attualità divina, indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale. (*Teosofia*, vol. III, pag. 344, n. 1423).

III. In natura igitur universi, idest in intelligentiis quae in ipso sunt, aliquid est cui convenit denominatio divini non sensu figurato, sed proprio.

Est actualitas non distincta a reliquo actualitatis divinae.

Analisi della terza proposizione.

Questa terza proposizione è composta di due brandelli, il primo dei quali è stato estratto dal volume IV della *Teosofia* a pag. 18-19, n. 15, linea 29, 30, 31, e linea 1 della pagina seguente; il secondo fu stralciato dal volume III, parimente della *Teosofia* pag. 344, num. 1423, linea 25-26. I lettori troveranno il primo brandello nel testo di Rosmini riportato qui sopra a pag. 30, dove ho posto il numero **3**; e l'altro parimenti qui sopra a pag. 32, dove si vede il numero **4** nel margine a mano destra. Il sarto che ha cucito questa proposizione ha fatto punto dopo la parola « proprio » ommettendo le altre che seguono e compiono il periodo, « a quel modo che abbiamo dichiarato. » Nel secondo brandello dopo le due parole: « È una..... » dove sono cinque puntini ha tralasciato la

parola « sua », ommettendo pure di porre in latino le parole « indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale ». Egli è manifesto che tali ommissioni sono fatte a bella posta per dare alla proposizione quel senso che voleva il cucitore della medesima. Usando un tal metodo, o artifizio, non vi è nella Scrittura Sacra, o in qualsiasi scrittore, periodo alcuno, che non si possa convertire in un' eresia. Diamone qualche esempio. « Dixit insipiens in corde suo: non est Deus » (*Salm.* 13, v. 1). Se si estraggono da questo versetto le tre parole: « non est Deus » ommettendo le altre antecedenti, si farebbe passare il Salmista per un solennissimo ateo. S. Tommaso dice: « Materia prima et Deus non differunt » (*Sum.* 1, q. 3, art. 8, ad 3m). « Haec locutio est vera: Si Deus vult peccare, potest peccare ». (*Quodlib.* V, q. 2, art. 4). Queste son cose, che tutti sanno, e sarebbe inutile moltiplicarne gli esempi.

Si osservi inoltre, che questo secondo brandello pescato nel terzo volume della *Teosofia* a pag. 344 e unito al primo estratto dalla pag. 18 del quarto volume, vale a dire, alla distanza di pagine 362 costituisce una manifesta falsificazione, perchè l' uno non ha niente che fare coll' altro. Quest' « attualità indistinta dal resto dell' attualità divina » nella proposizione comparisce come riferentesi a quel « qualche cosa, a cui conviene la denominazione di divino » cioè l' essere intelligibile, e ideale, di cui Rosmini parla nel capitolo terzo del quarto volume; altrimenti non si saprebbe a qual soggetto debbasi riferire quest' « attualità » nella proposizione, mentre a pag. 344 del terzo volume quest' « attualità » si riferisce all' essenza, di cui Rosmini parla in quest'articolo. Infatti egli dice: « Che se noi vedessimo Iddio vedremmo in pari tempo ch' ella (cioè l' essenza di cui parla prima) è una sua (cioè di Dio) attualità indistinta dal resto dell' attualità divina, indivisibile in sè, divisibile per astrazione mentale ». Per qual motivo adunque sonosi unite insieme cose così disparate malmenando il testo di Rosmini nel modo come abbiam veduto? La risposta è facile a indovinarsi. Il Rosmini si voleva far condannare ad ogni costo.

Ma il bello si è che anche in questa proposizione come nella prima la grammatica vi è solennemente strapazzata. Il secondo brandello preso in sè stesso non ha senso o sintassi grammaticale; perchè fu estratto senza il nominativo, cioè senza il soggetto che regge il discorso, come se in ambedue i brandelli fosse il medesimo. Se si dicesse, per esempio: È una proprietà indistinta dal resto della proprietà napoleonica; per capire questo discorso converrebbe

domandare a chi l' ha fatto: qual è questa proprietà, in che consiste? è un possesso in terreni, o un valore in danaro? Estratto l' inciso senza far capire a chi legge qual sia il soggetto, a cui si riferisce quell' « attualità » tolta via la parola « sua » che nel testo è riferita a Dio, e disunito questo inciso dal parlare condizionale che fa il Rosmini: « che se noi vedessimo Iddio ecc. » non ha più senso grammaticale; e unito al primo brandello estratto dalla pagina 18 del quarto volume, dove il soggetto che regge il discorso non è il medesimo, costituisce, come si è detto, una manifesta falsificazione; e per verificarla i lettori non han da far altro che confrontare e ponderare ciò che dice il Rosmini nel testo riportato di sopra.

PROPOSIZIONE IV

4. L' essere indeterminato (essere ideale), il quale è indubitatamente palese a tutte le intelligenze, (*è quel divino che*), si manifesta all' uomo nella natura — (*Teosof.* Vol. IV, nn. 5-6 p. 8).

IV. Esse indeterminatum, quod procul dubio notum est omnibus intelligentiis, est divinum illud quod homini in natura manifestatur.

Analisi della quarta proposizione.

Questa proposizione è composta di due pezzetti di testo, il primo dei quali « l' *essere* indeterminato, il quale è indubitatamente palese a tutte le intelligenze » è stato estratto dal volume IV della *Teosofia* pag. 8, n. 5, linea 9-10; e l' altro « divino si manifesti all' uomo nella natura » è stato tolto dalla stessa pagina n. 6, linea 27; e le due parole (essere ideale) poste fra parentesi nella proposizione in italiano sono state levate da una linea più giù, cioè dalla linea 11, ovvero dalla linea 25. Ma siccome questi due pezzetti distaccati dal testo e uniti insieme non avrebbero alcun senso, il manipolatore della proposizione ha avuto l' abilità di connetterli con un po' di glutine, aggiungendo del suo le parole « è quel » e dopo la parola « divino » vi ha posto un « che » cambiando il modo soggiuntivo del verbo « si manifesti » nell' indicativo « si manista » dicendo: *è quel* « divino » *che si manifesta.* Le stesse parole sonosi introdotte nella proposizione in latino: *est* « divinum » *illud quod* homini in natura *manifestatur.* I lettori possono riscontrare questa proposizione nel testo di Rosmini riportato di sopra a pag. 3, 4, dov' è il numero **5** e **6** nel margine a mano destra

PROPOSIZIONE V

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO IV.

Qual parte dell' Ente risponda all' essere iniziale.

290. — Ora avendo noi detto che l' essere iniziale, quale per astrazione si pensa, non è l'ente, ma qualche cosa dell'ente, rimane a cercare che cosa sia questo qualche cosa.

291. — E qui noi facilmente vediamo che quest'essere iniziale non ha la stessa connessione con tutti gli enti da noi pensabili. Poichè noi pensiamo l' ente contingente, e l' ente necessario.

§. 1.

Si risolve la questione rispetto all' ente contingente.

292. — Ora se noi cerchiamo, che cosa sia l' essere iniziale rispetto all' ente contingente, troviamo ch' egli non si concepisce punto da noi come vero *elemento* di quest' ente, ma soltanto come una *condizione necessaria* all' esistenza del medesimo.

E veramente noi abbiamo detto in universale che l' essere virtuale è il *primo determinabile,* l' essere iniziale poi è il *comune determinante,* e l' *ultima determinazione.* Ora nessuno di questi tre concetti esprime cosa che sia un elemento intrinseco d' un ente,

o d' un' entità contingente, ma soltanto esprimono condizioni necessarie, senza le quali tali enti o entità non sarebbero pur concepibili. Quando diciamo: « L' essere è qui una pietra », l'*essere* non è ancora la pietra, ma è un subietto antecedente alla pietra: esso è il *primo determinabile;* e come primo determinabile non è pietra, poichè una data pietra è anzi un determinato. Determinabile e determinato sono concetti opposti, a cui risponde nell' ente qualche cosa d'opposto. Se prendiamo le due prime parole di quella proposizione: « l' essere è », abbiamo il primo determinabile — l' essere — e il comune determinante — è; — ma non avendo ancora alcuna determinazione, il determinante è tale per tutte le determinazioni possibili. Ora la pietra è una determinazione dell' essere: l' essere dunque come determinante, cioè considerato nel suo atto espresso col monosillabo *è*, non è la pietra, ma è ancora antecedente alla pietra. E se l' *essere virtuale* è un primo inizio, quando gli s'aggiunge col pensiero quell'atto che esprime l'*È*, egli incomincia ad uscire ad un atto, ma quest' atto è ancora iniziale, perchè non è compito da alcuna determinazione, e però non si sa ancora dove vada quest'atto a parare. Dunque coll'aggiunta dell'*È*, s' ha nel pensiero la virtù determinante, ma ancora anteriore alla cosa determinata: non è dunque quella virtù determinante qualche cosa d' intrinseco alla pietra, ma qualche cosa d'antecedente, causa necessaria della pietra, causa dico *determinante* e *creante*.

Nella nostra concezione dunque dell'ente contingente colla riflessione si distinguono tre gradi indivisibilmente connessi: 1º l'essere determinabile, è il primo grado; 2º l' è, cioè l' atto con cui si determina il determinante, è il secondo grado; 3º la pietra determinata, è il terzo.

Questi tre gradi sono così connessi, come dicevamo, che il secondo non si può concepire senza il primo, e il terzo non si può concepire senza i due primi. Alla concezione della pietra dunque — e lo stesso si dica d' ogni altro contingente — è assolutamente necessario, che preceda la concezione dell' essere, sia come nome, sia come verbo — se si esprime la concezione in forma di proposizione, — cioè sia come determinabile, sia come determinante, sia come virtuale (inizialissimo), sia come iniziale. La quale analisi conferma il principio della nostra Ideologia. Ma sebbene ci abbia questo intimo e indispensabil nesso tra que' tre gradi, di maniera che la concezione della pietra è radicata ne' due precedenti concetti dell'essere, tuttavia chiaramente si vede, che questi precedono nella

concezione, e non costituiscono punto la pietra stessa, onde l'essere così concepito si può chiamare, a doppio titolo, *causa* della pietra.

Se poi noi analizziamo quest'altra proposizione: « La pietra è », noi vediamo che la pietra ha bisogno dell' *è* per essere, e così l'essere prende il concetto di ultima *determinazione* posteriore a tutte le determinazioni della pietra stessa, ciascuna delle quali s' annullerebbe anche nel concetto, se non si potesse predicare di essa l'essere. Questo predicato dunque, comune a tutte le entità, è l' atto che le determina ad essere, e perciò appunto si chiama *determinazione ultima*. E la connessione tra la pietra e questo comune predicato è talmente intima, che il solo vocabolo *pietra* nulla potrebbe significare, se non vi si sottintendesse *è*, anche quando egli non si pronuncia: di maniera che lo stesso *essere* intuito ha implicito quell' atto che poi si esprime colla forma verbale *è* (*Logic.* 320-327). Se dunque si paragonano le due proposizioni: « L'essere qui è pietra », e « questa pietra È », nella prima l' È è *determinante* l'essere, nella seconda, che ha per subietto la stessa pietra determinata, l' È è l' *ultima determinazione* comune a tutte l' entità, senza la quale queste tutte svanirebbero nel nulla. Onde, se l' ente contingente *pietra* nella prima proposizione si concepisce come quella che ha la sua radice nell' essere, ma che non è l' essere; nella seconda proposizione si concepisce come quella che finisce la sua essenza nell'essere, senza il quale non essendo quell'essenza finita non sarebbe; e così l'essere si può dire, *causa finale dell'essenza* dei contingenti.

293. — Tutta la qual dottrina è di tanta importanza, che noi crediamo prezzo dell' opera ricapitolarla e ripeterne i risultati ne' seguenti punti:

1º L'*essere* non è un elemento propriamente intrinseco degli enti contingenti, ma è antecedente e raccogliente i medesimi.

2º L' *essere* è causa *creante, determinante* e *finale* dell'essenza degli enti contingenti.

3º Se un solo momento cessasse questa triplice causa, cioè l' essere, gli enti contingenti non sarebbero più nè manco concepibili.

4º Quindi non solo l' essenza de' contingenti dipende come da causa dall' essere virtuale e iniziale, ma ne dipende in modo che la loro stessa essenza consiste in questa continua dipendenza.

5º Dunque l' essenza de' contingenti, in quanto dura, importa un atto continuo di creazione, ed ella stessa non è altro che un continuo *esser fatta*, un continuo ricever l' essere.

6º L' essere virtuale e iniziale dunque è indipendente dagli enti contingenti, e si concepisce anche senza questi: onde dev' essere qualche cosa dell' ente assoluto, e non degli enti contingenti.

7º *Gli enti contingenti* sono *termini* dell'essere iniziale, ma termini non necessari ad esso, che rimane davanti alla mente, senza di essi; termini perciò che noi chiameremo *impropri*.

8º Gli enti contingenti dunque non sono nulla, ma un qualche cosa; ma questo qualche cosa non può esister solo, ma congiunto continuamente all' *essere* iniziale e virtuale, come a causa creante, determinante, e finiente della sua essenza. Non hanno dunque niente di indipendente, ma tutto ciò che hanno è da essi ricevuto ogni momento.

9º La relazione degli enti contingenti coll' essere virtuale e iniziale è una relazione di *sintesismo,* perchè quelli non si possono concepire senza concepir questo; laddove la relazione dell' essere virtuale e iniziale cogli enti contingenti non è una relazione di sintesismo, ma di assoluta indipendenza; perchè si può concepir quello senza nessun bisogno di concepire anche questi: il che dimostra la falsità della formola « L' ente crea le esistenze » (1).

§. 2.

Si risolve la questione rispetto all' ente necessario.

294. — Se dunque l' essere virtuale e iniziale non è qualche cosa dell'ente contingente, conviene che sia qualche cosa d'un ente necessario: poichè non può esser nulla, essendo una contradizione che l' essere non sia.

(1) Prescindendo dall' improprietà della parola esistenze, questa formola, dove non è espressa punto nè poco la libertà e la contingenza della creazione, farebbe credere che non solo le *esistenze,* cioè gli enti contingenti, non potessero concepirsi od esistere senza l' ente; ma che neppur l' ente si potesse concepire senza concepire le esistenze. Altramente le esistenze appunto perchè contingenti, non potrebbero aver luogo nel primo principio, che vuol essere necessario. In fatto gli enti, se contingenti, non si possono ammettere esistenti *a priori,* ma conviene ricorrere all' esperienza per conoscerne l' esistenza. E come cominciare la filosofia da un dato dell' esperienza, se non è ancor provata la *veracità* di questa? Anzi questa stessa c' è forse necessità che esista, se anch' essa dipende da enti contingenti?

295. — E qui si consideri la differenza che passa tra tutte le cose contingenti, e l'essere. Di quelle non si può fare lo stesso ragionamento che di questo. Prendiamo ancora l'esempio d'una pietra. Se io considero che cosa penso nell'essenza d'una pietra, trovo che penso in essa una natura corporea che occupa spazio, che ha la qualità della durezza, e tutte le altre che sono proprie d'una pietra. Ora non sarebbe per certo un diritto ragionamento cotesto: « Nel concetto della pietra c' è la corporeità e tutte l'altre qualità: dunque la pietra esiste ». La ragione per cui un tale ragionamento non tiene è evidente: l' *esistenza*, che io tento dedurre dalla corporeità e dall' altre qualità che costituiscono l'essenza della pietra, non è contenuta in questa, non c' è contenuto l' essere virtuale e iniziale, che è soltanto la condizione necessaria e la causa dell' essenza: dunque ragionando a quel modo aggiungo io l' esistenza ad arbitrio (1). Ma cosi non va la cosa, se io faccio un simile argomento dell' essere. Poichè io posso dire benissimo: « Nel concetto dell'essere c' è l'essere; dunque l'essere è ». In questo argomento, io non aggiungo nulla di nuovo ad arbitrio nella conclusione, ma con un giudizio perfettamente analitico (*Ideol.* 342-343) conchiudo quello stesso che è nelle premesse; che il dire è, equivale a dire, è essere, ed ho già detto che l' essere è nel suo concetto: il che equivale a dire, che l' essenza dell' essere è di *essere*. L' identità della qual proposizione: « l' essere è » trae la sua rigorosa esattezza da questo che si parla dell' essere concepito anteriormente alle sue forme primordiali, onde non s' inchiude la modalità, non si dice in che modo l'essere sia, se reale o ideale, ma anzi si dice che prescindendo da ogni modo e però in un qualche modo, qualunque « l' essere è ». Onde si avvera il carattere delle proposizioni per sè evidenti, che è quello che il predicato sia contenuto nel subietto (2), e s'avvera nel caso nostro al maggior segno, perchè predicato e subietto sono identici, salvo il diverso sguardo, con cui la mente li concepisce (*Log.* 321).

---

(1) Vedremo in altro luogo che questo vale non solo per la pietra reale, ma anche per la sua essenza, qual si vede nell' idea. Anche quest' essenza, sebbene eterna, dipende dall' essere, determinabile, determinante e determinazione. Vedasi per intanto il *Rinnovamento* Lib. III, C. LII.

(2) *Aliqua propositio est per se nota, quod praedicatum includitur in ratione subiecti.* S. Th. S. I, II, 1.

O convien dunque negare che qualche cosa ci sia, o ammettere che c' è l' essere iniziale, condizione e inizio di tutto il resto. Ma tra il dire che tutto è nulla — proposizione d' altra parte contraddittoria — e l' ammettere che ci sia l' essere, non è ambigua la scelta.

Poichè questo è il punto in cui conviene il testimonio dell' esperienza coll'evidenza razionale a costituire una sola e medesima necessità logica. Poichè dall' istante che noi pensiamo l' essere (e lo stesso si può dire del pensiero d' ogni altra cosa, sia anche apparente e illusorio questo pensiero), l' essere non può mancare; abbracciando esso tutto, anche l'illusorio e l'apparente, appunto perchè l'essere di cui si parla è l'essere virtuale ed iniziale; e non si dice ancora in che modo sia, e però non si disputa ancora della sua apparenza o della sua illusorietà, ma solo si dice, che è. Non può dunque accadere apparenza alcuna o inganno, nel dire che l'*essere*, o apparente o in altro modo, *è* (1): c'è dunque qui un punto fermo, sicuro da ogni contradizione, evidente.

---

(1) Uno de' più dotti e sottili filosofi d' Italia, dirò anzi del mondo, è certamente Tommaso De Vio da Gaeta. Questi, coll' acume di cui va fornito, accennò la vera distinzione tra il *nome* e il *verbo* quale fu da noi dichiarata nella *Logica* (320 sgg.). *Nominibus,* dice, *res significantur ut conceptae, verbis autem ut exercitae.* Ma egli non vide punto che anche nelle cose puramente concepite c' è un *atto* che può essere espresso benissimo con un verbo, sebbene quest' atto esercitato non sia nella forma della realità, ma solo nella forma dell' idealità; onde in ogni definizione, benchè si tratti d'un'essenza ideale, s' adopera il verbo *È* come dicendo: « la pietra è un corpo, ecc. ». Poichè la pietra di cui si parla nella definizione non è una pietra reale, ma l' essenza della pietra che si vede puramente nell' idea. Laonde o conviene estendere l'espressione d'*atto esercitato* anche all'atto col quale sono le essenze ideali, o modificare quella definizione del verbo e del nome per modo che apparisca, che la *cosa concepita* significata nel nome e l'atto della sua esistenza significato dal verbo, non sono che il medesimo atto, variando solo il modo col quale la mente nostra lo vede ed esprime. Onde le parole che seguono dell'acuto filosofo: *Unde ista enunciatio « existentia non est », non implicat contradictoria: ista autem: « quod existit, non est », implicat contradictoria* (In S. TH. I, II, 3,) se devono esser vere, vanno intese così: « *existentia non est* », non implica contradizione, se pel verbo *non est* s'intenda un' esistenza nella forma della realità, ma se pel verbo *non est* s'intende che assolutamente non sia, la contradizione è patente, giacchè il dire « non è » è lo stesso che il dire « non è cosa alcuna, e però neppure è esistenza », e il dire che l' esistenza non è esistenza è indubitatamente contradizione.

Se dunque l'essere iniziale evidentemente è, e non è ente, ma qualche cosa dell'ente, e non può essere qualche cosa dell'ente contingente, perchè è pura causa dell'essenza di questo, causa creante, determinante e finiente, ma non elemento intrinseco della stessa; rimane che sia qualche cosa dell'Ente necessario.

E questo si conferma appunto dal vedere che l'essere virtuale e iniziale è assolutamente *necessario,* di maniera che non si può pensare che non sia: perocchè il pensare che non sia è già un ammetterlo (*Ideol.* 1059-1089; *Rinnov.* Lib. III C. I sgg.' *Logic.* 1044 sgg.): se dunque l'essere virtuale e iniziale è necessario, non può esser parte alcuna del contingente, ma deve essere un'appartenenza di un ente necessario (1).

296. — Alla Teologia certamente spetta il dimostrare, che non si può dare che un solo essere necessario, come pure il dichiarare il modo nel quale s'intenda, che l'essere virtuale e iniziale è qualche cosa dell'unico essere necessario, cioè di Dio. Ma, come ho detto nella prefazione alla Teosofia, è impossibile separare le tre dottrine dell'essere, di Dio e del mondo, essendo veramente una dottrina sola che da per tutto s'intreccia. Laonde anche qui, senza alcuno scrupolo di non oltrepassare de' confini posti ad arbitrio, accenneremo che l'unità assoluta dell'Essere necessario è già provata

---

(1) S. Tommaso scrive: *Nihil habet esse, nisi in quantum participat divinum esse, quia ipsum est primum ens,* **Quare Causa Omnis Entis;** *sed omne quod est participatum in aliquo, est in eo per modum partecipantis, quia nihil potest recipere ultra mensuram suam; cum igitur modus cujuslibet rei creatae sit finitus, quaelibet res creata recipit esse finitum et inferius divino essae, quod est perfectissimum. Ergo constat quod esse creaturae, quo est formaliter, non est divinum esse* (In I *Sent.* D. VIII, q. 1, a. 3 contr. 2). In queste parole 1° si chiama *divino* l'essere di cui le creature partecipano, il che viene a dire che l'essere virtuale e iniziale appartiene a Dio. 2° si distingue il partecipante, cioè la cosa creata, dall'essere partecipato, il che è quanto dire, che l'essenza della creatura non è l'essere di cui partecipa; 3° si dice che l'essere *quo creatura formaliter est* non è l'essere divino. Ora questo essere, con cui la creatura esiste formalmente, è l'atto dell'essere che la forma ha già ottenuto: e quest'essere già partecipato dalla forma speciale è limitato ad essa e non è comune a tutte le altre forme, e perciò considerato così limitato non è e non può essere lo stesso che l'essere di Dio, il quale è essenzialmente illimitato: ma se questo atto si considera come *ultima determinazione comune a tutte le forme* limitate, in tal caso esso è *causa finale* di queste, che per esso vengono all'esistenza; e così di nuovo è una appartenenza di Dio, *causa omnis entis.*

dall'unità propria di qualunque essenza. Poichè ogni essenza è così fattamente una e semplice, che qualunque minimo cangiamento si facesse in essa, perderebbe la sua identità (*Rinnov.* Lib. III, C. XXXIX, XLV).

Se dunque quest'unità perfetta è propria di ogni essenza, lo sarà anche della prima che è quella dell'essere. Se l'essere dunque come essenza esiste in sè, egli non può essere che uno e semplicissimo, e quest'è appunto l'Essere necessario in sè essente, del quale l'*essere iniziale* è un'appartenenza.

297. — E come l'essere iniziale possa essere chiamato un'appartenenza dell'assoluto senza inconveniente fu da noi mostrato altrove (Vedi *Difficoltà che l'Ab. Gioberti move alla filosofia di A. R. ecc.*, in fine all'opuscolo *Vinc. Gioberti e il Panteismo* Lucca 1853, p. 279 sgg.). Ma poichè l'*Essere assoluto* è quello che è in tre modi, cioè nelle tre forme primordiali, perciò rimane a vedere, se l'*essere iniziale* sia una appartenenza dell'Essere assoluto nella forma subiettiva, o nell'obiettiva, o nella forma perfettiva e morale. Ora egli è certo che l'*essere iniziale* si concepisce dalla mente umana come anteriore alle forme, e loro comune iniziamento. Ma così apparisce come *essenza* veduta nell'*idea*, non come idea. Poichè nell'essere, come in ogni altro oggetto della mente, si distingue l'essenza veduta dal lume inerente all'essenza, pel qual lume essa è visibile (*Rinnov.* III, XLVII, LII, Diall.*): in quanto è lume dicesi *idea;* in quanto è ciò che si vede dicesi *essenza.* L'essere iniziale dunque come *essenza* è anteriore alle forme e loro iniziamento. Ma in quanto quest'essenza è luminosa alla mente, intanto partecipa della forma obiettiva e intelligibile dell'essere. Ora poichè l'essere assoluto nella sua forma obiettiva dicesi Verbo divino, perciò l'essere iniziale considerato nella sua obiettività è qualche cosa dell'Essere assoluto nella forma obiettiva, ossia del *Verbo* divino (1).

---

(1) Tutti i padri della Chiesa insegnarono sempre che il lume dell'intelletto umano è qualche cosa del Verbo divino. Cf. S. Giustino *Apol.*, I, n. 3. S. Athan *De incarn. Verbi* — Tertull. De testim. animae — *Ideolog.* 14 — 17; *Rinnovamento* Lib. III, C. XLII.

ARTICOLO V.

Corollari importanti

Dall'esposta dottrina si raccolgono tre importanti corollari.

§. 1.

Primo Corollario: dimostrazione *a priori* dell' esistenza di Dio. (Cf. *Ideol.* 1456-1460; Sistema 178).

298. — L'*essere* virtuale e iniziale, ossia l' essere intuito per natura, di cui la riflessione scoperse le relazioni di virtualità e inizialità, è necessario come abbiam veduto, perchè l' essere non può non essere. Ma egli non è un ente; è dunque qualche cosa d' un ente. Ma quest' ente di cui quell' essere è qualche cosa, non può essere un ente contingente, perchè il contingente è l' opposto del necessario. Dunque l'*essere intuito* dall' uomo deve necessariamente essere qualche cosa d'un *ente necessario* ed *eterno*, causa creante,
Prop. 5ª determinante e finiente di tutti gli enti contingenti: e questo è Dio (*Teosof.* Vol. I, n. 290-298, p. 233-241). 7

PROPOSIZIONE V

5. L'essere intuito dall'uomo deve necessariamente essere qualche cosa di un ente necessario ed eterno, causa creante, determinante e finiente di tutti gli enti contingenti: e questo è Dio. (*Teòsofia* Vol. I, n. 298, p. 241).

V. Esse quod homo intuetur necesse est ut sit aliquid entis necessarii et aeterni, causae creantis, determinantis ac finientis omnium entium contingentium: atque hoc est Deus.

Analisi della quinta proposizione.

Questa proposizione è stata estratta dal volume I della *Teosofia* pag. 241, n. 298, linea 13, 14, 15; i lettori la troveranno indicata qui sopra nel testo del Rosmini pag. 45, dov'è il numero 7 in margine. Questa è una proposizione vera, ma condannata come falsa, come ampiamente dimostreremo nella seconda parte colle testimonianze dei Padri e Dottori della Chiesa.

Il manipolatore ha voluto moltiplicare gli enti senza necessità. Questa proposizione non dice nè più nè meno delle altre quattro antecedenti; e perciò i testi riportati nell'analisi della prima valgono anche per questa.

PROPOSIZIONE VI

TESTO DI ROSMINI

§. 15.

Erroneità del Panteismo ontologico.

846. — A questo passo noi ci troviamo acconci a rispondere anche alle obbiezioni di quelli che professano il Panteismo ontologico. Ascoltiamoli.

« Voi dite che l'essere è il primo atto di tutte le cose e finite e infinite, di maniera che queste sono sempre determinazioni e termini dell'essere. L'essere dunque è il subietto di tali passioni. Dunque v' ha un subietto solo, e questo è l'essere; e tutto il rimanente, l' universo con tutto ciò che contiene, anzi tutto ciò che si concepisce, non è che passione e attributo di un unico subietto: se unico è il subietto, dunque unica è la sostanza. Noi Panteisti vi accordiamo tutto ciò: voi siete con noi.

» E che il nostro sistema, cioè il panteismo, sia non solo vero ma inevitabile, ve lo proviamo da questo, che in esso incappate da qualunque parte voi vi volgete. Poco prima avete insegnato coll'Angelico dottore, che tutti i generi di cose si concepiscono *ex additione ad ens*, e che questa giunta, che si fa all'ente in concependo l' altre cose, non è altro che quella del *modo dell' ente*. Se tutta la varietà delle cose si riduce ad essere il modo dell'ente, dunque rimane un ente unico, un unico soggetto de' suoi modi. »

847. — All' una e all' altra di queste due argomentazioni si trova solidissimo fondamento da rispondere nelle distinzioni che precedentemente abbiamo fatto.

Conviene distinguere due classi di subietti; quelli che abbiamo altrove chiamati *antecedenti*, o *antesubietti*, e quelli che chiameremo *subietti insiti* o semplicemente subietti. Il subietto antecedente, o l' antesubietto, è quell' atto che precede necessariamente una qualche natura, e da cui questa natura dipende; tuttavia appunto perchè un tal atto precede, non costituisce questa natura, ma è come un preambolo alla stessa, ne è la radice o la condizione indispensabile. Il subietto insito all' opposto costituisce la natura di cui si tratta.

Da questa distinzione apparisce quanto sia infermo il primo de' due argomenti sopradetti a favore del Panteismo. Che tutte le cose abbiano un unico subietto, non si nega, ma si dichiara: e si dichiara, mostrandosi: questo subietto, rispetto alle realità finite, non essere un subietto insito, quasi le costituisca: essere invece un antesubietto che le precede, e non costituisce ma soltanto fa essere la loro natura reale: un atto dato ugualmente a tutte le diverse realità finite, il quale perciò non determina la natura di nessuna. Dunque quest'antesubietto nè fa che tutte le cose sieno una natura sola divina, nè toglie la pluralità de' subietti insiti e reali, i quali costituiscono le diverse nature.

Da questa distinzione discende del pari la soluzione del secondo argomento recato in favore del Panteismo, e giustifica la maniera con cui s' esprime l' Aquinate, quando tutte le cose finite e tutto ciò che si può predicare dell'essere chiama modi dell'essere stesso; poichè il subietto a cui si riferiscono questi modi non è un subietto insito alle cose, ma è il loro antesubietto. Ora, come quest'antesubietto, benchè unico, non toglie punto i molti subietti insiti e naturali, anzi fa che sieno, così niente impedisce che questi subietti che sono, relativamente a sè, atti primi (770), e non modi (chè i modi appartengono a una classe d' atti secondi), sieno modi relativamente all'essere, il quale è l'atto precedente che non costituisce punto la loro natura, ma solo la fa essere. Rimane sempre, che i subietti insiti e naturali sieno molti e di natura diversa dall' antesubietto, del quale non sono già modi per la loro natura, ma sono modi per la natura dell' essere che è un atto antecedente ad essi. Così, le prime pietre che si pongono al fondamento di una casa sono il fondamento della casa, e questo non toglie che sotto

le stesse prime pietre stia la terra, che sostiene il fondamento con tutta la casa, e che tuttavia non è la casa (1).

848. — Dalle quali cose procede, non potersi sostenere la sentenza di Francesco Suarez, che « l'essere non sia distinto per natura dalle entità inferiori nelle quali è (2) ».

Noi crediamo che questa tesi conduca nelle sue conseguenze al Panteismo.

E di vero, abbiamo distinte le *determinazioni proprie* dell'ente dalle *determinazioni improprie* (838).

Le determinazioni proprie sono quelle che compiscono l'ente in sè stesso e che lo rendono ente assoluto. Le determinazioni improprie sono tutte le determinazioni finite, le quali, piuttosto che determinazioni dell'ente stesso, sono termini finiti della sua azione.

Ora le prime di queste determinazioni non sono punto entità all'ente *inferiori* (parola di cui usa lo Suarez), ma sono l'essere stesso compito e assoluto, e però queste, in sè stesse, non si possono precidere dall'essere; e se la mente umana le distingue, ciò ella fa per la sua propria limitazione, riconoscendo poi ella stessa che questa distinzione da lei posta non è vera: onde corregge colla riflessione l'imperfezione del primo suo concepire.

Ma le determinazioni finite, i termini finiti dell'azione dell'essere, come sono le realità di cui si compone l'universo, sono di una natura totalmeute diversa da quella dell'essere, come abbiamo detto, e però la distinzione, che si fa tra esse e l'essere è fondata nella natura delle cose; onde si può precider l'essere da esse per via d'un'astrazione diretta ed assoluta; e si possono anche precidere queste realità finite dall'essere con una astrazione indiretta, per la

(1) In questo senso dunque è vero quello che S. Tommaso c'insegna, che « non vi ha nessuna cosa che sia fuori dell'essenza dell'ente universale » *De Verit*, XXI, 1), e che *quaelibet natura essentialiter est ens* (Ivi, I, I). In questo senso pure egli considera i dieci generi, in cui Aristotile tolse a classificare tutti gli enti, come contrazioni e restringimenti del medesimo ente, onde dice: *substantia, quantitas et qualitas, et ea quae sub ipsis continentur* **Contrahunt Ens,** *applicando ens ad* **Aliquam quidditatem seu naturam** (S. I, V, III ad I), il che è quanto dire, aggiungendogli qualche limitazione e determinazione.

(2) Proprie parole della Tesi dello Suarez sono: Dicendum est, conceptum entis obiectivum prout in re ipsa existit, non esse aliquid ex natura rei distinctum ac praecisum ab inferioribus, in quibus existit. Methaphysic. Disputat. D. II, S. III, VII.

quale non si pensano già senza l'essere, ma, nello stesso pensarle, si separano, con un altro atto di riflessione, da quell'essere con cui pur si pensano.

Allo Suarez (e lo stesso è a dirsi di molt'altri scolastici) sembra essere sfuggita questa distinzione, a segno tale che, appunto dal vedere che l'essere (quale la mente il concepisce) non si distingue da Dio, conchiuse neppur distinguersi dalle creature onde fa quest'argomento: *Conceptus entis non solum a creaturis, sed etiam a Deo praescinditur; sed in Deo non distinguitur ex natura rei conceptus entis ut sic a conceptu talis entis, scilicet increati, vel infiniti, ergo neque in coeteris entibus* (1): induzione falsissima e peccante da molti lati.

Se si parla di quel concetto dell'essere che prescinde dalle crea-
Prop 6ª ture e da Dio, e che è l'essere indeterminato, oggetto, secondo noi, 9
della naturale intuizione, questo non è Iddio, nè la sua indetermi-
nazione, ma è solamente il mezzo del conoscer nostro. E quest' es-
sere indeterminato ci fa conoscere Iddio dimostrandoci la necessità
di quelle sue stesse determinazioni proprie che all' intuizione ci na-
sconde: quell' essere stesso adunque, quando si pensa come avente
le sue determinazioni, ci presenta alla mente un oggetto che non 11
Prop. 6ª è più indeterminato, ma Dio stesso, essere assoluto. Onde come noi
Prop. 7ª siamo soliti di dire, l' essere indeterminato dell' intuizione è un'*ap-* 13
partenenza di Dio, e non ancora Dio; ma se a quell'essere si ag-
giungono le sue determinazioni proprie, allora ha tutto ciò che si
richiede per esser Dio. Quando dunque si parla del concetto del-
l'essere in Dio non si parla più dell'essere indeterminato. Tuttavia 8,10
Prop. 6ª nell' uno e nell' altro essere c' è la *stessa essenza*, e, sotto questo
aspetto, non passa distinzione. Perciò chiamiamo *divino* l'essere in- 12
determinato, benchè non possiamo dargli il nome di *Dio*, se non
quando è determinato. Siffatta identità d' essenza provasi anche in
questo modo.

L' intuizione ci mostra l' essere come assolutamente essente, ma non ci mostra i suoi termini.

L' essere co' suoi termini è l' essere assoluto, Iddio.

Dunque l'essere, come assolutamente essente dove s'intuisce l'essenza, fa conoscere che non potrebbe essere così, se non avesse i suoi termini; onde concludiamo, che gli ha benchè a noi nascosti.

L'essere da noi intuito e l'essere *divino* hanno la stessa *essenza*

---

(2) *Methaphys*, Disp. D. II, S. IIIX.

dell' essere, ma l' uno ha l' essenza dell' essere incompleta e però non può meritare il nome di Dio, l' altro la ha completa e merita questo nome.

In questo senso non v' ha distinzione tra il concetto di Dio e quello dell' essere, quando quest' ultimo si considera in Dio, che non è altro se non lui stesso, l' essere completato.

Ma questo ragionamento non vale rispetto alle realità finite. Le quali non completano l' essere in sè stesso, e però non gli appartengono per natura. L'essere in esse non è che accidentale e contingente, di maniera che si possono pensare senza che sieno (come possibili). Se si parla dell' essere indeterminato e potenziale, egli è senz' esse: esse non sono senza di lui, ma non sono lui, dunque si distinguono per *natura* da lui. E conseguentemente non si può argomentare, come fa lo Suarez, da ciò che il concetto dell' essere è rispetto a Dio, cioè realizzato in Dio, a ciò che lo stesso concetto è rispetto alle nature finite.

849. — Quando Giovanni Scoto diceva che l' ente non s' inchiude nelle *differenze ultime* (1), forse volea dire che non si racchiude nelle realità finite; poichè veramente l' ultima differenza è la *realità,* chè tutte le altre differenze sono anteriori alla realità, perchè si trovano nell' idea, ossia nella forma ideale che precede la realità finita. E se questa era la mente del sottilissimo dottore, non coglieva certamente in fallo; ma or non vogliamo entrare in una questione storica tanto agitata nelle scuole.

Osserveremo piuttosto, che l' errore dello Suarez nasceva forse dal confondere che egli faceva i reali col loro concetto. E veramente egli adopera promiscuamente la parola « ente » e la parola

(1) In I, D III, Q. III. — D. VIII, Q. II. — In II, D. III, Q. VI. — Lo Scoto dice ancora che l' essere non s' acchiude in que' modi intrinseci per li quali egli si determina ai primi dieci generi (le categorie aristoteliche), e nelle sue proprie passioni che si convertono con esso e che per lui sono positive e reali proprietà (In II, D. III, Q. I, ad arg.). Quest' uomo che avea gran forza d' astrazione poteva benissimo separare l' ordine intrinseco dall' essere, e l' ordine così preciso considerar come non includente l' essere: il che spiegherebbe la distinzione reale e formale sostenuta da Scoto, tra le persone e la divina natura, perchè questa dottrina sarebbe un'esagerazione di quel principio. Per via della stessa precisione astrattiva sembra che egli considerasse le passioni dell' ente separate da questo, il che è quanto dire, senza che rimanga inchiuso in esse.

« concetto dell' ente », cosa e concetto di cosa: onde rimane incerto se si parla della cosa, o del suo concetto (1).

Ora, se si parla del concetto delle realità finite, certo che queste realità concepite e pensate dall'uomo sono enti, e però nel loro concetto si contiene l' essere.

Ma la questione nostra è totalmente diversa; poichè noi parliamo de' *reali* precisi dal loro concetto, de' reali (finiti) unicamente come reali, e non come concepiti e pensati. E diciamo che, come tali, ben intendesi indirettamente non esser eglino enti, nè concepiti, e però in essi non avervi l' essere; benchè quando si aggiunge loro l' essere colla mente nostra (ed essi l' hanno sempre aggiunto se esistono, e l' hanno aggiunto non per propria virtù ma per quella dell' essere), allora appariscono enti ed *hanno* quell'essere che essi non *sono*. E questi reali così concepiti sono veramente le differenze ultime che si possono riscontrare negli enti finiti. Poichè qualunque altra differenza, che non sia la realità, può esser comune a più, i quali devono avere una differenza ulteriore per distinguersi e così esser più; ma quando siamo pervenuti alla realità, non v' è più nulla di comune, nè fa più bisogno d'altra differenza, perchè siàm giunti all'individuo, il quale appunto non ha più nulla di comune (2).

---

(1) A ragion d'esempio, in queste parole: Dicendum est ergo, ens, in quantum ens intrinsece includi in omni ente, et in omni conceptu positivae differentiae, aut modi entis realis. (*Methaph.* Disp. D. II, V. XVI), si parla ora dell' ente ora del suo concetto.

(2) Come la realità sia il principio dell' individuazione, vedi *Antropologia* 782-788.

(*Teosof.* Vol. II, n. 846-849 — p. 147-152)

PROPOSIZIONE VI

6. Nell' uno (essere che prescinde dalle creature e da Dio, e che è l'essere indeterminato), e nell' altro essere (che non è più indeterminato, ma Dio stesso essere assoluto) c' è la stessa essenza. (*Teosofia* Vol. II, n. 848, pag. 150).

VI. In esse quod prescindit a creaturis et a Deo, quod est esse indeterminatum, atque in Deo, esse non indeterminato sed absoluto eadem est essentia.

Analisi della sesta proposizione.

Questa proposizione è stata estratta dal vol. II della *Teosofia* pag. 150, n. 848, linea 19, 5, 6, 19, 13, 14, 19, 20. Si osservi l'astuzia usata da chi estrasse questa proposizione. Le parole: Nell' uno, sonosi estratte dalla linea 19; le parole: essere che prescinde dalle creature e da Dio, e che è l'essere indeterminato, sono state estratte dalla linea 5, 6; le parole: e nell' altro essere, sonosi levate dalla linea 19, subito dopo le prime due parole, *nell' uno;* le parole: che non è più indeterminato, ma Dio stesso, essere assoluto, furono tolte dalla linea 13, 14; e finalmente le parole: c' è la stessa essenza, furono stralciate parimenti dalla linea 19, 20. Affinchè i lettori possano verificare questa maniera strana di estrarre una proposizione mettiamo qui sotto i loro occhi uno specchietto, che servirà loro di guida per trovare con tutta prontezza sul testo di Rosmini i cinque pezzetti, di cui fu composta questa proposizione. Piglino dunque in

mano il vol. II della *Teosofia* e vadano coll' occhio a pagina 150, e troveranno che la proposizione fu estratta in questo modo:

1º Nell' uno . . . . Linea 19
2º essere che prescinde dalle creature e da Dio, e
che è l' essere indeterminato . . . . » 5-6
3º e nell' altro essere . . . . » 19
4º che non è più indeterminato, ma Dio stesso, essere
assoluto . . . . » 13-14
5º c' è la stessa essenza. . . . . » 19-20

Per comodo di chi non possiede la Teosofia di Rosmini ripetiamo qui i tre periodi del testo, da cui fu estratta la proposizione, omettendo le prime quattro linee della suddetta pagina 150.

« Se si parla di quel concetto dell' essere che prescinde dalle
creature e da Dio, e che è l' essere indeterminato, oggetto, secondo 5
noi, della naturale intuizione, questo non è Iddio, nè la sua inde-
terminazione, ma è solamente il mezzo del conoscer nostro. E 6
quest' essere indeterminato ci fa conoscere Iddio dimostrandoci la necessità di quelle sue stesse determinazioni proprie che all' intuizione ci nasconde: quell' essere stesso adunque, quando si pensa come avente le sue determinazioni, ci presenta alla mente un oggetto che non è più indeterminato, ma Dio stesso essere
assoluto. Onde, come noi siamo soliti dire, l' essere indeterminato 13
dell' intuizione è un'*appartenenza di Dio,* e non ancora Dio; ma se
a quell' essere si aggiungono le sue determinazioni proprie, allora 14
ha tutto ciò che si richiede per esser Dio. Quando dunque si parla del concetto dell' essere in Dio, non si parla più dell' essere
indeterminato. Tuttavia nell' uno e nell' altro essere c' è la *stessa* 19,1
essenza, e sotto questo aspetto, non passa distinzione », ecc.

Si noti che le parole: l' essere indeterminato dell' intuizione, che
trovansi qui nella linea 14, 15, sonosi estratte da questo luogo per 19,2
comporre la proposizione **VII.**

La medesima astuzia si è pur usata nel mettere la proposizione in latino, come ognuno può vedere. Se questa è la maniera che tiene il S. Offizio nell'estrarre le proposizioni, si può affermare con tutta franchezza che potrebbe condannare tutti gli scrittori non esclusi quelli della Sacra Scrittura.

I lettori potranno riscontrare tutti i pezzettini di questa proposizione anche nel testo di Rosmini riportato di sopra di contro ai numeri **8, 9, 10, 11, 12** in margine a mano destra alla pag. 50.

PROPOSIZIONE VII

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO XI.

Corollario undecimo. — L'essere ideale, lume della mente umana, non è il Verbo divino, nè la divina essenza, ma un'appartenenza di questa.

490. — Abbiamo veduto che l'*essere iniziale* non è il Verbo divino, ma appartiene alla divina essenza, o alla divina mente come suo termine. Esistendo soltanto nella divina mente e non sussistendo in sè stesso personalmente, egli non è punto il Verbo, benchè il Padre riguardando nel Verbo cioè in sè stesso affermato lo conosca, cognizione che comunica all'altre persone.

Ma l'intelligenza divina è diversa dall'umana. Nell'uomo c'è prima la persona, che è l'essenza umana individua e sussistente, la quale ha l'intelligenza essenziale, cioè l'intuito dell'essere, e poi ha l'intelligenza come potenza colla quale applica l'essere e conosce l'altre cose. Sono dunque tre cose realmente distinte nell'uomo, 1.° il subietto; 2.° l'oggetto o l'essere iniziale; 3.° la potenza di applicare l'oggetto. L'oggetto cioè l'essere iniziale è totalmente diverso dal subietto uomo, benchè questo riceva da lei la sua forma. La potenza di conoscere è del pari distinta dal soggetto e dall'oggetto. In Dio all'incontro non ci sono potenze, ma tutto è atto essenziale. L'oggetto poi non è distinto dall'essenza divina, che

sussiste tanto subiettivamente quanto obiettivamente. Quando dunque
la mente del Padre conosce, per quella che abbiamo chiamata l'*a-
strazione divina, l'essere iniziale*, ella non vede già qualche cosa
che abbia una natura differente dalla propria, ma vede la propria 14
natura sussistente oggettivamente nel suo Verbo; vede qualche cosa
Prop. 7ª del Verbo, che ella distingue non realmente, ma secondo la ragione 15
dal Verbo.

Questo *distinguere*, puramente secondo ragione, appartiene a quella maniera di conoscere che noi chiamiamo *affermare*, e che nell'uomo si distingue dall'*intuire*. Il distinguere secondo ragione, come pure il semplice affermare distinto dall'intuire, non produce un oggetto novo, ma dà una nova cognizione dell'oggetto su cui cade la distinzione di ragione e l'affermazione (*Lez. Filos.* 19-22). La distinzione di ragione dunque che la mente divina fa dell'*essere iniziale* dall'*assoluto oggetto* non produce in Dio un oggetto in sè stesso novo, ma produce una nova cognizione (nova per esprimere sempre l'ordine logico, essendo tutto in Dio eterno e niente novo secondo il tempo) propria della divina essenza, e un oggetto novo di ragione, non novo in sè stesso. Quest'oggetto di ragione è dalla cognizione, e dall'atto del distinguere sopradescritto, in Dio inseparabile, di maniera che atto di ragione e oggetto di ragione hanno una continuità e costituiscono una sola entità, essendo questo il proprio finimento di quello. Ma il detto atto del distinguere secondo ragione nel Verbo divino l'inizio dell'essere è proprio di Dio, perchè ogni atto è subiettivo e non può essere comune alle creature. Ma l'oggetto di ragione, che è il finimento di quell'atto, appunto nella sua condizione di oggetto e non in quella di atto, può essere comunicato alle creature, non in questo senso che le creature possano anch'esse essere quell'oggetto, il che è proprio di Dio solo, ma nel senso che può essere da esse intuito, come cosa da sè diversa. E questo è possibile, perchè la natura dell'oggetto è quella d'essere manifesto, d'essere *luce* intellettiva (1). Onde l'ente subiettivo, anche finito,

---

(1) Quanto erroneamente sia inteso San Tommaso da quelli, che gli attribuiscono, che tutte intere le nostre cognizioni vengano da' sensi, potrà vedersi tra gli altri molti da quel luogo ove dice: « Le similitudini delle » cose (le idee) come nel Verbo sono alle cose causa d'esistere, così sono » alle cose causa di conoscere, in quanto cioè vengono impresse alle menti » intellettive, acciocchè così possano conoscere le cose, e perciò come si » dicono vita in quanto sono principî di esistere, così si dicono LUCE in » quanto sono principî di conoscere ». *De Verit.* IV, VIII ad 4m.

può essere da esso illuminato, sebbene non possa essere con esso confuso, perchè la luce che illumina non si confonde mai coll' illuminato, per l' opposizione intrinseca tra la forma subiettiva e l' obiettiva.

Essendo dunque l' *essere iniziale* in Dio nello stesso tempo *un atto che è subietto* — perchè l' atto di Dio è Dio stesso, — e un *obietto,* e non potendo essere comunicato nella sua condizione di *atto subietto,* perchè i subietti sono incomunicabili, rimane che egli sia comunicato solamente come *obietto,* e però l' *essere iniziale* esiste nella mente umana in altro modo da quello che esiste nella mente divina, dalla quale è indistinto.

Se l' atto della stessa distinzione di ragione, che abbiamo descritto, e che è identico col subietto che lo fa, potesse essere accomunato alla creatura, la creatura sarebbe ella stessa Dio, il che è assurdo.

Se l' *obietto assoluto* fosse comunicato alla creatura, la creatura vedrebbe il Verbo divino: il che non può essere, secondo natura, ma solo per grazia in ordine soprannaturale.

Essendo dunque comunicato ossia mostrato al subietto umano un *obietto di ragione* qual' è l' *essere iniziale,* senza l' atto divino che lo produce e quindi senza il subietto divino con cui quell' atto s' identifica, ne procede che l' uomo vedendo quell' *essere iniziale* non vede Dio, sebbene vede in esso un' appartenenza della divina essenza. (V. Giob. e il Pant. *Lez.* 63, sgg. e *Difficoltà in Ap.* —) (*Teosof.* Vol. II, n. 490, pag. 444-447).

PROPOSIZIONE VII

7. L'essere indeterminato della intuizione... l'essere iniziale..... è qualche cosa del Verbo, che ella (la mente del Padre) distingue non realmente, ma secondo la ragione, dal Verbo. (*Teosofia* Vol. II, n. 848, pag. 150; Vol. I, n. 490, pag, 445).

VII. Esse indeterminatum intuitionis, esse initiale, est aliquid Verbi, quod mens Patris distinguit non realiter sed secundum rationem a Verbo.

Analisi della settima proposizione.

Questa proposizione è stata composta di tre pezzettini, o incisi, il primo dei quali: L'essere indeterminato della intuizione è... è stato estratto dal Vol. II, della *Teosofia*, n. 848, pag. 150, linea 13, 14, come può vedersi qui sopra nel testo riportato di Rosmini; il secondo: l'*essere iniziale*, è stato estratto dal vol. I della *Teosofia*, pag. 445, n. 490, linea 18, 19; il terzo: qualche cosa del Verbo, che ella distingue non realmente, ma secondo ragione, dal Verbo; è stato desunto dalla stessa pagina 445 del I volume della *Teosofia*, linea 21, 22, 23. Eccone lo specchietto:

1.° L'essere indeterminato dell'intuizione è (*Teosofia*, Vol. II, pag. 150, linea 14-15.

2.° l'essere iniziale, (*Teosofia*, Vol. I, pag. 445, linea 18-19).

3.° qualche cosa del Verbo, che ella distingue non realmente, ma secondo ragione, dal Verbo, (*Teosof.* Vol. I, pag. 445, linea 21-22-23).

Siccome questi tre brandelli accozzati insieme non hanno alcun significato senza un verbo che li leghi, il manipolatore di questa

proposizione pose il verbo *è*, ultima parola del primo brandello, nel luogo del verbo *vede*, che nel testo di Rosmini trovasi davanti alla parola *qualche* del terzo brandello, e così barattò il verbo *vede* nel verbo *è*, e dove Rosmini dice che la mente del Padre *vede* qualche cosa del Verbo, il barattiere dice: *è* qualche cosa del Verbo. Ripetiamo qui un periodo del testo di Rosmini riportato di sopra a pag. 56. « Quando dunque la mente del Padre conosce, per quella che abbiamo chiamata l' *astrazione divina*, l' *essere iniziale*, ella non vede già qualche cosa che abbia una natura differente dalla propria, ma vede la propria natura sussistente oggettivamente nel suo Verbo; **vede** (1) qualche cosa del Verbo, che ella distingue non realmente, ma secondo ragione, dal Verbo ». Così anche nella proposizione posta in latino il verbo *vede* fu cambiato nel verbo *est*. Da qui in avanti adunque la proposizione: « Pietro *vede* un asino, » potremo cambiarla in questa: « Pietro *è* un asino ». Dovrem dunque dire, che questa proposizione fu condannata nel *senso* dell' Autore? La giustizia voleva che la condanna non cadesse su questa proposizione, ma sul barattiere, che la falsificò.

Si riscontri la proposizione sul testo a pag. 50, dov' è il numero **13**, e a pag. 56, dov' è il numero **14, 15,** in margine.

---

(1) Questo **vede** fu barattato nel verbo è.

PROPOSIZIONE VIII

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO III.

Terzo corollario.

La creazione non può esser fatta da altri che da Dio.

454. — Questo corollario viene, dalle cose esposte, per più vie e così trova in esse altrettante dimostrazioni.

La prima è questa: Gli enti finiti che compongono il mondo
Prop. 8ª risultano da due elementi, cioè dal termine reale finito, e dall'essere iniziale che dà a questo termine la forma di ente. Ma l'essere 16
iniziale è qualche cosa dell'Essere assoluto (292, sgg. 294, sgg*), e l'Essere assoluto è il solo che può disporre di ciò che a sè appartiene, epperò il solo essere assoluto, Iddio, può essere il creatore del mondo (1).

La seconda è questa: Gli enti finiti che compongono il mondo non sono necessarî logicamente, perchè possono essere negati senza cadere in contraddizione. Se non sono necessarî logicamente, non sono nè pure necessarî ontologicamente, perchè abbiam veduto che

---

(1) Perciò S. Tommaso distingue con grande acutezza l'operare della *causa prima* dall'operare delle *cause seconde,* alla prima compete dar l'*essere,* alle seconde la *determinazione* *. Cf. In II *Sent.* D. I. q. I, a I. — *Teodicea* 522-547-556-562, dove si mostra che Dio opera sempre per modo di creazione.

il possibile è il concepibile (451-452). Ma è concepibile ugualmente che il mondo esista e che il mondo non esista. È possibile adunque ugualmente l' esistenza e la non esistenza del mondo. Acciocchè dunque si verifichi piuttosto l' esistenza che la non esistenza ci vuole una causa reale che determini quella a preferenza di questa. Ma una tal causa non è determinata dall' oggetto, perchè la esistenza e la non esistenza di questo è indifferente, dunque questa *causa ragione sufficiente* dell' esistenza del mondo non può essere che una causa libera e straniera al mondo stesso: fuori del quale — che è il complesso degli enti finiti — non c' è che l'essere infinito, Dio. Dunque Dio solo è la causa creatrice del mondo.

La terza, che rinforza e rischiara anche la seconda, è questa: Non c' è di necessario altro che l' Essere, questo è semplice, indivisibile, infinito. Laonde è nelle sue tre forme infinite la subiettiva, l' obiettiva e la santitativa o morale. Non può dunque entrare nella sua natura niuna limitazione. Non essendo dunque necessario al compimento dell' Essere stesso niun ente finito, e la *natura* di quello non potendo essere il subietto di alcuna limitazione, rimane che l' *ente finito* non possa esser altro che l' effetto della sua libera *volontà* ossia Intelligenza amorosa e pratica. Se l' *essere finito* fosse una conseguenza della natura divina, farebbe parte di questa: il che abbiamo mostrato impossibile e ripugnante a quella natura essenzialmente illimitata. Se dunque non fa parte, e non è un appendice della sua natura, è un' opera libera che va oltre la sua natura: la causa del mondo non può essere dunque che la libera attività, la libertà divina. (*Teosofia,* Vol. I, n. 454, pag. 396-397).

PROPOSIZIONE VIII

8. Gli enti finiti che compongono il mondo risultano da due elementi, cioè dal termine reale finito, e dall'essere iniziale, che dà a questo termine la forma di ente. — (*Teosofia* vol. I, n. 454, pag. 396).

VIII. Entia finita, quibus componitur mundus, resultant ex duobus elementis, idest ex termino reali finito et ex esse initiali, quod eidem termino tribuit formam entis.

Analisi dell'ottava proposizione.

Questa proposizione è stata estratta dal luogo citato della *Teosofia,* linea 26, 27, 28. Intorno a questa proposizione mi basti per ora citare la definizione che dà Sant'Agostino dell'idea. « Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen **formari** dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit... non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent, **quarum participatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est.** (*De diversis quaestionibus* 83, q. 46).

L'essere iniziale, l'essere intelligibile e ideale di Rosmini non è altro che l'essere ideale di S. Agostino, che dà la forma di ente a tutto ciò che esiste nell'universo. Perchè possa dunque esistere un ente finito, vi vogliono due elementi, l'essere ideale, che è eterno ed immutabile, come dice S. Agostino, e per conseguenza non

fa parte della cosa finita, e non s' identifica con essa; e ci vuole il termine reale finito, cioè la sussistenza, o realità della cosa finita. Tolto uno di questi due elementi, l' esistenza di enti finiti non può aver luogo. Non si capisce dunque in qual senso questa proposizione sia stata condannata; perchè la dottrina, che insegna Rosmini è comune a tutti i Padri e Dottori della Chiesa, come vedremo nella seconda parte. Come questa proposizione sia stata distaccata dal contesto ognuno lo può vedere qui sopra a pag. 60 dov' è il numero **16** in margine.

PROPOSIZIONE IX

TESTO DI ROSMINI

1235. — Ora il *subietto,* fino a che è astratto e separato colla mente dal suo atto e dall' essenza terminativa, non è un subietto compiuto, perchè al subietto compiuto appartiene necessariamente la reale sussistenza, in questa appunto consistendo la subiettività. Qualora dunque si prende un subietto astratto, e di lui si predicano atti reali ed essenze terminative reali, quel subietto astratto diventa un subietto dialettico, e non è più un vero subietto, perchè non è vero subietto di questi atti reali, e di queste essenze reali che di lui si predicano.

Prop. 9ª Questo è appunto il caso dell' essere, oggetto dell' intuito. Egli è l' atto *iniziale* di tutti gli enti. Quando si prende per subietto di tutte le idee, egli è loro subietto in sè, quantunque sempre subietto incompleto, perchè astratto. Ma quando si prende per subietto di tutti gli enti sussistenti, egli non è più che un subietto dialettico, perchè la mente lo considera come ciò che nella mente è primo, contenente, e causa d' unità. E veramente, da questa sua relazione colle cose, abbiamo veduto nascere il sistema dell'*identità dialettica.* 17

Tutto questo dunque è vero nell'ordine che sta nella mente, nell' ordine dell' astrazione, che appartiene all' intelligenza libera, non nell' ordine dell' esistenza delle cose considerate in sè, il quale appartiene all' intelligenza necessaria.

Che cosa dunque fa la mente, quand' ella considera l' *essere iniziale* come subietto universale? Ella ha coll'astrazione diviso il subietto intero, il quale è sussistente, e lasciando da parte l'atto medio

e ultimativo di questo subietto, benchè nel fatto della realità quegli atti sieno elementi necessari a costituirlo, si è riservata il solo iniziamento del detto subietto, cioè l'atto iniziale, e quest'atto iniziale l' ha considerato quasi fosse egli stesso subietto dell' atto medio e dell' atto ultimativo, da lui divisi. Ora, posciachè l' atto assolutamente iniziale è necessariamente il primo concepibile dalla mente (chè non si può concepire il secondo senza il primo), perciò quell' astratto che ha natura di primo concepibile, ella potè assumerlo come subietto universale di tutte le cose. Ma tutto questo rimane nel mondo dell' astrazione, ossia dell' intelligenza libera. Che se la mente volesse trasportare un tale subietto astratto e dialettico nell' ordine delle realità dichiarandolo sussistente, contraddirebbe a sè stessa, perchè dichiarerebbe reale quel subietto ch' ella stessa ha tratto dal reale e reso spoglio d'ogni realità; e frutto di così grossolana contraddizione sarebbe il Panteismo. (*Teosof.* vol. III, n. 1235, p. 73-74).

ARTICOLO III.

L' essere iniziale è principio dello scibile, e inizio dialettico delle cose tutte.

285. — Le quali cose tutte spiegano perchè i soprannominati filosofi tedeschi, mentre si proponevano di trovare il principio dello scibile, ed anzi della filosofia, poi, quasi non accorgendosi che il risultato eccedeva la ricerca, dicevano d'aver trovato il principio di tutte le cose.

C' è infatti un principio dialettico di tutte le cose; ma quelli non avvertivano punto, nè che, se c' è un principio che sia ad un tempo principio dello scibile e principio delle cose, non può esser altro, che un'entità dialettica ed astratta; nè questo, veramente cercavano ma cercavano e credevano di trovare un principio assoluto e sussistente, che pareva loro esser l' *Io*, sospinti sempre da quell' insistente bisogno dell' umana intelligenza d' arrivar pure all' unità.

286. — Ora, se si considera il concetto dell' *essere iniziale*, che come abbiam veduto è quello dell'essere virtuale considerato in

relazione co' termini attuali, facilmente conosceremo, che questo comparisce alla mente come inizio non meno dello scibile, che di tutte le cose reali; e questo è chiaro dall'istante che si riflette, che quell'essere iniziale è anteriore a' suoi termini, e quindi alle forme categoriche, che sono i primi termini dell'essere, da cui vengono tutti gli altri. Ora l'ordine *scientifico* proviene dalla forma obiettiva dell'*idealità*, e l'*ordine delle cose reali* appartiene alla forma subiettiva della *realità;* come l'ordine morale a quella subiettivo-obiettiva della MORALITÀ: onde quel concetto non solo è inizio della scienza e d'ogni sussistenza, ma ancora dell'atto perfettivo e morale che accoppia in uno scienza e realità: il che non videro il Kant e il Fichte, che relegarono la loro *ragione pratica* (morale) in un luogo a parte, sequestrandola dalla teoretica, e con questo dissidio rendendo impossibile l'unità ontologica, unità che invano poi lo Schelling e l'Hegel tentarono di ristabilire.

Si dirà forse, che noi facciamo dell'*essere iniziale* un'idea, e quindi poniamo per iniziamento dialettico delle cose tutte la forma ideale.

Ma l'obiezione mostrerebbe una falsa intelligenza dell'esposta teoria. Poichè è ben vero, che l'essere iniziale, com'ogni altra essenza, si vede in un'idea, che è lui stesso come essenzialmente intelligibile. Ma quando parliamo dell'essere come inizio delle cose, allora facciamo astrazione dall'idea, in cui e per cui lo vediamo — dalla sua propria intelligibilità, — parliamo della stessa essenza, cioè dello stesso essere puro, che nell'idea si vede, e però d'un essere che, appunto perchè iniziale, è anteriore dialetticamente ad ogni forma ideale da noi intesa, che è uno de' suoi termini, dal quale per astrazione si prescinde (1).

287. — L'essere iniziale dunque è *inizio* tanto dello scibile, 18
Prop. 9ª quanto del sussistente (lasciando il morale che è per noi conseguente); ma con questa differenza però, che l'*essere iniziale* rispetto allo scibile si può dire anche *principio,* quando si considera nella sua virtualità, cioè perchè contiene implicitamente tutte le intelligibili cose (2). Già abbiamo detto, che quest'*essere* si vede

---

(1) S. Tommaso distingue le *idee* e le idee *intese* (ideas intellectas): queste seconde esigono una riflessione, per la quale l'uomo dà loro esclusiva attenzione (S. I, XV, II, ad 2^m^).

(2) Si ascolti S. Tommaso: *Primum — quod cadit in imaginatione intellectus est ens,* **SINE QUO NIHIL POTEST APPREHENDI AB INTELLECTU**

nell' idea, benchè lo si consideri astraendo dall' idea, onde quand' egli poi si prende come inizio dell' ordine ideale, si trova che tutto quest' ordine è in lui stesso ingenerato, e di lui si trae, come il filo dal bozzolo, purchè ci sieno le condizioni; laddove quando si considera come inizio dell' essere reale, quest' inizio è puro inizio antecedente a questa forma dell'essere, e il reale non si può trarre da lui, se non gli s'aggiunge un atto, che esce dalla sfera dell'idea, in cui l' essere ideale si contempla. L' essere iniziale dunque si conosce come inizio dell'ordine ideale, considerandolo solo in relazione colla forma ideale, perchè è quella che abbiamo insieme con lui, e nella quale lo vediamo; ma per conoscerlo altresì come inizio della realità, non basta che lo consideriamo in relazione coll' idea che ci è data insieme con lui, ma dobbiamo paragonarlo al reale sentimento, il quale esige un *principio* o causa reale, da aversi al di fuori di quella prima idea.

Ma ciò non ostante quando abbiamo l' esperienza di qualche realità, lo riconosciamo anche per inizio dialettico di questa, e non solo delle cose contingenti, ma inizio dialettico di Dio stesso; il che ha bisogno di qualche dichiarazione.

288. — Quella stessa differenza che passa tra *essenza* ed *esistenza*, passa pure tra *essere* ed *esistere*. La parola *esistenza*, secondo noi, esprime appunto l'*essere iniziale*, quando la parola essenza indica assai di più (, 211, 227-236*); tutte le cose concepibili hanno in questo senso ugualmente *esistenza*, essendo manifestabili alla mente (1): ma le loro *essenze* sono molte e differentissime. Laonde la semplice *esistenza* si predica di Dio e delle creature, come altrove ho dimostrato (*Introd.* VII, *Lett. ad Aless. Pestalozza*). Niuna ripugnanza dunque, che l' essere concepito nella sua inizialità,

---

(ecco la notizia dell' essere riconosciuta come primordiale e necessaria ad ogni altra cognizione, perciò non originata da queste), *sicut primum quod cadit in credulitate intellectus sunt dignitates et praecipue ista: « contradictoria non esse simul vera ». Unde* **OMNIA ALIA INCLUDUNTUR QUODAMMODO IN ENTE UNITE ET INDISTINCTE** *sicut in* **PRINCIPIO** (ecco l' *essere virtuale* che tutto in sè virtualmente contiene come in un principio o inizio delle cose), *ex quo etiam habet quandam decentiam, ut sit propriissimum divinum nomen.* In I. *Sent.* D. VIII, q. I, art. 3.

(1) Il Caluso tentò di stabilire una differenza tra *essere* ed *esistere*, che non s' acconcia colla costanza dell' uso comune, e fu seguito dal suo concittadino il Gioberti. Si vedano le note da me apposte al Caluso, *Principî di Filosofia per gli iniziati nelle Matematiche*, c. I, Trad. di P. Corte.

senza alcun termine, il che è quanto dire come pura esistenza, sia ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle crea-
Prop. 9ª ture: il che è quanto dire, che si predica comunemente ed univo- 19
camente dell' uno e dell' altre. Infatti se l' uomo non sapesse che cosa è esistenza, non potrebbe conoscere nè che esista Iddio, nè che esista qualche altra cosa.

Egli è chiaro, che la pura esistenza, altro non essendo che l'inizialità dell' essere, il dire comune l' inizio dell' essere a Dio e alle creature, non pregiudica la questione della loro *essenza,* e però Iddio rimane, rispetto alla sua essenza, totalmente diverso dalle creature e non c' è punto pericolo di confondere l' uno coll' altre, scivolando in dottrine panteistiche. Ad evitare le quali basta che nessun altro predicato, eccetto questo primo della pura esistenza, s'accomuni a Dio ed alle creature. Il che non è possibile farsi nei sistemi dello Schelling e dell' Hegel e di tutti quelli che ammettono l' **Io** per principio dello scibile e delle cose: poichè l' **Io** non è un entità dialettica elementarissima e antecedente alle cose, ma è anzi un ente compiutissimo fino all'altissima attualità cioè alla personalità. Onde se l' Io è il principio comune a Dio e alle creature, il panteismo è inevitabile, qualunque sieno gli schermi de' Filosofi.

289. — Nè osta, che qualche teologo neghi, che l' essere si possa predicare univocamente di Dio e degli enti contingenti. Primieramente essi non parlano propriamente dell' essere iniziale, ma sogliono parlare dell' essere senza più; restando dunque indefinita la parola essere, e ammettendo più significati, non fa maraviglia, che intorno a questa questione si dividano d' opinione. Riesce piuttosto una discrepanza di parole che di fatto; un non intendersi, piuttosto che professare veramente opinioni contrarie.

Se si va al fondo, tutti convengono nella nostra sentenza; il che proveremo così.

Senza qualche cosa di comune tra Iddio e gli enti finiti, mancherebbe la base dell'*analogia* tra il mondo e Dio. L'*analogia* si fonda sulla comunanza dell' *essere iniziale* e la proprietà di tutte l' altre cose. Poichè l' *essere iniziale* è il menomo possibile, che ci possa essere di comune tra due enti; e se nè pur questo fosse comune, niente più rimarrebbe di comune, e quindi non ci sarebbe più alcun passaggio dialettico, alcuna argomentazione dall'uno all'altro. E nel vero se per *analogia* s'intende *proporzione,* come comunemente si prende (e noi analizzeremo poi questo concetto a suo luogo), la proporzione suppone comunanza di numeri e di certe relazioni; per

esempio quando si dice: « come nell' uomo c' è intelletto e volontà, così in Dio c' è qualche cosa che corrisponde all' intelletto umano e qualche cosa che corrisponde alla volontà umana, benchè questa cosa sia di differente natura da quella dell' intelletto umano e da quella della volontà umana », allora si riferisce una virtù che è nell'uomo a una virtù che è in Dio, e un' altra virtù che è nell' uomo a un' altra virtù che è in Dio; l' uno dunque si riferisce all' uno, e ancora l' uno all' uno, il che è comunanza di numero e di certa relazione. Ma il numero e qualunque relazione suppone la comunanza dell' essere iniziale, di cui il numero e la relazione, di cui si tratta, non sono che astratti elementari. L' argomento dunque d' analogia non sarebbe possibile, se non ci fosse di comune tra Dio e i contingenti l' essere iniziale e gl' intrinseci elementi di questo.

Ma tutta la Teologia argomenta sempre per *analogia* dalle creature al Creatore, e così si forma una dottrina intorno a Dio: quest' è riconosciuto da tutti i teologi. Qualora dunque si negasse la comunanza dell' *essere iniziale* a Dio e ai contingenti, si negherebbe l' *analogia*, e quindi si distruggerebbe tutta la Teologia: non sarebbe più possibile alcuna dottrina intorno a Dio: non se ne potrebbe nè pure più conoscere l' esistenza, se l' esistenza applicata non ha quel valore semplicissimo che le dà l' uomo, quando la predica delle creature; perchè l' uomo altra esistenza non conosce, e non può averne due concetti, perchè due concetti dell' esistenza sono assolutamente impossibili; che se l' uno fosse il concetto d' esistenza, l' altro non sarebbe più il concetto d' esistenza, ma di un altra cosa.

E perchè apparisca la cosa in qualche particolare, i teologi dicono, che « Iddio conosce sè stesso non solo in quanto è in sè, ma anche in quanto è *imitabile* o partecipabile dalle creature (1) ».

Ma se non ci avesse tra le creature e Dio nulla affatto di comune, come sarebbe imitabile, o, come più piace, partecipabile, non essendovi di comune nè pure l' esistere? Se dunque si distrugge l' *imitabilità* di Dio da parte delle creature, è tolto il principio della dottrina di Dio.

(1) Così S. Tommaso per tutti: *Potest autem cognosci* (Deus) *non solum secundum quod in se est, sed secundum quod est participabilis secundum aliquem modum similitudinis a creaturis. — Sic igitur in quantum Deus cognoscit suam essentiam, ut sic imitabilem a tali creatura, cognoscit eam, ut propriam rationem et ideam hujus creaturae.* S. I, XV, 2.

E come potremmo avere, tolta affatto l'analogia tra Dio e le creature, una notizia qualunque del Divin Verbo? Non solo non si potrebbe speculare nulla intorno ad esso, ma la stessa rivelazione sarebbe del tutto e in ogni sua parte inintelligibile, non si avrebbe nè pure la notizia di ciò che s' avesse da credere (1).

Essendo dunque ammessa da tutti i teologi l' analogia, e questa supponendo qualche cosa di comune tra Dio e le creature, conviene che di comune ci sia almeno l'*essere iniziale,* perchè se non ci fosse questo, nulla affatto ci potrebbe essere. (*Teosof.* Vol. I, n. 285-289, p. 227-232).

---

(1) Così ancora S. Tommaso: *Unde ad hujus notitiam sciendum est, quod verbum intellectus nostri, secundum cujus similitudinem loqui possumus de Verbo in Divinis etc. — De Verit.* IV. *De Verb.* II.

PROPOSIZIONE IX

9. L' essere oggetto dell' intuito.... è l' atto iniziale di tutti gli enti (*Teosofia* Vol. III, n. 1235, pag. 73).

L' essere iniziale dunque è inizio tanto dello scibile quanto del sussistente.... è ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce e delle creature — (*Teosofia* Vol. I, n. 287, pag. 229; n. 288, pag. 230).

IX. Esse, obiectum intuitionis, est actus initialis omnium entium. Esse initiale est initium tam cognoscibilium, quam subsistentium: est pariter initium Dei, prout a nobis concipitur, et creaturarum.

Analisi della nona proposizione.

Questa proposizione è stata composta di tre pezzetti di testo. Eccoli qui per ordine.

1° L' essere, oggetto dell' intuito.... è l' atto iniziale di tutti gli enti — (*Teosofia* Vol. III, n. 1235, pag. 73, linea 12, 13);

2° L' essere iniziale dunque è inizio tanto dello scibile, quanto del sussistente.... — (*Teosofia* Vol. I, n. 287, pag. 229, linea 3, 4);

3° è ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature — (*Teosofia* Vol. I, n. 288, pag. 230, linea 13, 14).

Il Rosmini dopo la parola « intuito » nel primo pezzetto ha fatto punto, come potranno verificare i lettori nel testo qui sopra a pagina 64 dov' è il numero **17** in margine, e ha detto: « Questo è appunto il caso dell' essere, oggetto dell' intuito. Egli è l' atto iniziale di tutti gli enti. Chi cucì questa proposizione cambiò il geni-

tivo *dell' essere*, e lo fece nominativo, dicendo: L' essere, soppresse il punto dopo la parola *intuito*, e omettendo la parola Egli, con due brandelli di due periodi fece il primo membro della proposizione col verbo *è*, che trovasi nel secondo periodo dopo la parola *Egli*. Poi per trovare qualche altro brandellino da aggiungere a quel primo, si mette in viaggio per le 2903 pagine dei cinque volumi della *Teosofia*, e coll'occhio suo scrutatore si ferma nel I. volume a p. 229, linea 3, 4, ed estrae quelle parole: l'essere iniziale dunque è inizio tanto dello scibile, quanto del sussistente; ma questo brandellino non bastando, ne piglia un terzo nella pagina seguente 230 del medesimo I. volume, linea 13, 14, ed estrae le parole: ugualmente inizio di Dio, come da noi si concepisce, e delle creature. E qui fa punto dopo di aver viaggiato coll'occhio per le 2903 pagine della *Teosofia*. Il primo brano della proposizione si trova distante dal secondo di pagine 848, e dal terzo pagine 849. Il verbo *sia*, davanti alla parola *ugualmente* fu da lui cambiato in *è*. Questa proposizione come sta formolata da chi voleva che fosse proscritta, sembra che abbia qualche ombra di reità, ma come la insegna il Rosmini non solo è vera, ma è impossibile che sia falsa, come dimostreremo ad evidenza nella seconda parte. Per conoscere intanto in qual senso il Rosmini dica che l'essere è l'atto iniziale di tutti gli enti, e principio dello scibile, e inizio dialettico delle cose tutte, i lettori non han da far altro che leggere il testo riportato di sopra a pag. 64 e sgg. Tolto dalla mente l' essere come primo noto e principio universale del conoscere, essa non potrà mai affermare che esista cosa alcuna; e perciò è inizio dialettico delle cose tutte.

Come questa proposizione sia stata estratta dal contesto e con quale artifizio, i lettori lo potranno vedere sul testo qui sopra riportato dove sono i numeri **17, 18, 19** in margine.

PROPOSIZIONE X

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO II.

Sistema dell'identità dialettica.

ARTICOLO I.

Breve esposizione del Sistema.

276. — Si dà dunque un sistema d'unità assoluta dialettica. Che cosa vuol dire unità assoluta dialettica?

Non altro se non che tutte le cose, per quantunque si spezzino e si dividano materialmente o formalmente e però tutti i loro elementi, convengono in una certa essenza concepita dalla mente, di maniera che questa essenza si può predicare di tutte e per essa tutte affermare con verità, e questo è l'*essere:* ma l'essere sotto i due concetti di *virtuale* e d'*iniziale*. Essendoci nell'uno e nell'altro concetto l'essere, l'unità è perfetta, e anche l'identità, rispetto a questa forma mentale.

277. — Ora come questa maniera d'unità e d'identità di tutte le entità — qualunque sieno — si concilia colla loro moltiplicità?

Questo s'intende, qualora si ponga attenzione alla natura dell'*essere virtuale* e dell'*essere iniziale*. Nelle stesse appellazioni di *virtuale* e d'*iniziale* si contiene la variabilità ed estensibilità di

cotest' essere mentale. Poichè virtuale vuol dire, che ha in sè virtualmente e indistinti tutti i termini, ma nessuno ancora in atto; ed iniziale vuol dire, che senza lui non si concepiscono termini, ma ch' egli è il subietto antecedente di tutti i termini attuali qualunque siano. Ciò posto, avviene di necessità che, se si predica l'essere di due o più termini diversi, egli dalla stessa predicazione riceve un valore diverso, rimanendo, come virtuale, unico. Si predichi a ragion d' esempio, d' una pietra e d' un uomo dicendosi: « questa pietra è essere », « quest' uomo è essere »: che cosa si viene a dire con queste predicazioni? Nient'altro, se non: « questa pietra è uno di quei termini che l' essere virtuale contiene implicitamente nel suo seno; quest' uomo è uno di que' termini che l'essere virtuale contiene implicitamente nel suo seno ». Nella prima predicazione si prende l' essere virtuale in relazione col termine pietra, nella seconda si prende l'essere virtuale col termine uomo. È lo stesso essere virtuale che racchiude tutti i termini, ma non è la stessa relazione in cui si considera: l' essere virtuale dunque nelle diverse predicazioni cangia di valor relativo, perchè s'applica ora a un termine ora a un altro; e questo non toglie, ma stabilisce la differenza e la moltiplicità de' termini stessi.

Ma quest' essere virtuale non è già un ente, ma un' entità mentale, l'elemento d'un ente. Quando dunque si dice: « questa pietra è essere, quest' uomo è essere, ecc. », allora non si dice mica che questa pietra sia l' ente che si dice essere, nè che quest' uomo sia l' ente che si dice essere, ma si dice solamente, che l' ente uomo e l' ente pietra tiene in sè questa entità elementare che si dice essere, e che ogni parte della pietra e dell' uomo, e d' ogni altra cosa la tiene parimente, senza che mai quest' entità elementare — che è in ogni entità — sia l'entità stessa, a meno che si parli di quell' entità che è l'essere stesso virtuale. Così, a ragion d'esempio, d' un corpo e di qualunque parte d' un corpo si dice che è esteso, ma non si dice mica che esteso significhi un dato corpo, ma solo una qualità elementare comune a tutti i corpi: nell'estensione dunque i corpi sono identici, benchè variino nel quanto dell' estensione.

Ma la differenza tra l'estensione od altra qualità comune e l'*essere* sta in questo, che quelle non sono entità prime, supponendo tutte l'essere; laddove l' essere è l'entità prima, a cui sono tutte le altre entità posteriori, onde non si può concepire le entità elementari posteriori se non a condizione di concepire la prima e a questa

raggiungerle. Se dunque noi prendiamo un ente pieno qualunque e lo dividiamo materialmente, come si può fare de' corpi, abbiamo altrettanti enti pieni sebbene meno estesi e in essi tutti la prima entità è l'essere; se poi li dividiamo formalmente per opera dell'astrazione noi troviamo delle entità mentali le une legate alle altre con un cert'ordine, e l'ultima a cui l'altre tutte sono essenzialmente legate è l'essere. Senza quest'ultima dunque niuna delle precedenti è, e quindi avviene che quest'ultima si predichi di tutti, perchè rimossa questa, le precedenti si annullano, cioè non si possono concepire senza cadere in contraddizione, chè, concependosi, già si pone che sieno in qualche modo; e rimovendo al tutto l'essere, si pone che non sieno, il che è contraddizione

Non è dunque assurdo il dire, che tutte le entità sono essere, e da questa identificazione di tutte le entità coll'essere, non vien punto nè poco, che le dette entità non sieno diverse tra loro perchè trattasi qui d'essere virtuale che ha un diverso rapporto d'identità, sebbene sempre d'identità con ciascuna di esse.

278. — Col lume della qual dottrina rimane sciolta l'antinomia che presenta al pensiero il problema dell'unità e della pluralità sotto questa forma:

Tesi: « Più cose uguali ad una terza sono uguali tra di loro »;

Antitesi: « Più cose uguali ad una terza sono diverse tra di loro »; perchè tutte le cose sono uguali all'essere, e pure sono diverse tra di loro.

L'antinomia svanisce tostochè si considera che le varie cose ed entità sono uguali all'essere, ma che quest'uguaglianza o identità nasce per una relazione diversa che ciascuna ha coll'essere, relazione determinata dalla natura della stessa cosa, perchè la pietra è uguale all'*essere* in quanto questo contiene virtualmente la pietra, non in quanto contiene virtualmente l'altre cose; l'uomo è uguale all'essere in quanto questo contiene virtualmente l'uomo, e così si dica dell'altre entità: onde questa identità risulta dalla *virtualità* dell'essere, che è la virtù ch'egli ha in sè di ricevere diversi termini, e per questi diverse relazioni, sotto le quali viene considerato limitatamente.

279. — Ora qui si domanderà se questa sia una identità perfetta. Per rispondere alla qual domanda, conviene bene intendere il valore della parola virtualità applicata all'essere.

Questa parola non significa altro se non che l'*essere* ha la suscettibilità di ricevere diversi termini. Ma questa suscettività o virtù

non importa nessun termine attuale: è una pura potenza. Ora come *potenza* (ci si permetta per ora questa parola, che poi sarà chiarita), che non ha ancora nessun atto, non è già molteplice, ma è unico e indivisibile. Di più questa universale potenzialità non si può separare dall' essere, separata dal quale, si annulla. L' *essere virtuale* dunque può bensì esser considerato in relazione con qualcuno de' suoi termini, ma rimane semplice e indivisibile; e perciò si predica *tutto* di ciascuno de' suoi termini, ma non *totalmente*: egli è necessario che la mente lo veda tutto — perchè non potrebbe esser veduto altramente per la sua semplicità e indivisibilità; — acciocchè ella possa conoscere un' entità qualunque, ma non ne viene per questo, ch' egli si leghi e limiti a quell' entità singolare, perchè resta quel di prima, semplice ed uno, ma colla virtualità sua a tutti i diversi termini. Se dunque per uguaglianza o identità perfetta s'intende, che l'essere che si predica di qualche altra entità è tutto l' essere virtuale, convien dire che ci sia identità perfetta tra l' essere e ciascuna dell' altre entità; se poi per identità perfetta s'intende che l'essere virtuale sia predicato d'ogni cosa e tutto e totalmente, non c' è identità perfetta; perchè l'essere virtuale che non ha alcun termine, non si predica totalmente d'ogni entità, ma in quella maniera che è determinata dal termine stesso dell' entità di cui si predica.

280. — Perchè dunque si dice assolutamente: « la pietra è essere, l'uomo è essere, ecc.? ». Perchè io non posso in alcuna maniera trovare nella pietra o nell' uomo qualche cosa che non sia essere per quantunque e in qualunque modo io la scomponga col pensiero: anche tutte le differenze delle cose sono essere: perciò si dice che le cose sono essere.

Ma che cosa si viene a dire con questo? Null' altro se non che l'essere virtuale e senza termini è la prima e la più semplice delle
Prop. 10ª entità, per così fatto modo che qualunque altra entità è composta, 20
e tra i suoi componenti c' è l' essere virtuale sempre, e necessariamente. Supponiamo dunque che sia composta di due elementi; e che l' uno di questi sia l' essere virtuale: che cosa sarà l' altro? L' altro avrà natura di termine attuale, e perciò avrà bensì il suo correspettivo nell' essere virtuale. Ma col suo atto esce dall' essere virtuale. Ma dunque c' è una cosa, di cui non sipredica l' essere virtuale, e questo è il termine dell' essere preciso dall' essere? Se si potesse precidere, così sarebbe; ma questa precisione è impossibile, perchè il termine si annullerebbe se non fosse congiunto col-

l' essere. Ed ecco la *necessità* che ogni termine sia congiunto coll' *essere virtuale,* suo primo e fondamentale elemento. In virtù di questa *necessità* assoluta che il termine non sia se non per la sua unione coll'essere, avviene che d'ogni entità, qualunque sia, e perciò anche d' ogni differenza, si possa e si deva necessariamente predicar l' essere, e quindi che s' instituisca una equazione dialettica tra ogni cosa e l' essere.

E in fatti, che involga contraddizione separare estramentalmente l' *essere* da' suoi termini, si vede non solo dalla considerazione della parola termine, che involge una relazione essenziale col suo subietto, di cui è termine, ma ben anco dalla prova, che non riesce se non ad un assurdo. In fatti proviamoci: ecco io penso coll' astrazione un termine dell'essere separato dall'essere. Ma se io lo penso, egli è davanti al mio pensiero: se è davanti al mio pensiero egli ha già quell' *essere* mentale, senza il quale non sarebbe presente al mio pensièro; iò dunque ho creduto di separarlo, ma senz' accorgermi gliel' ho lasciato unito, chè non avrei potuto altramente pensarlo, e non ho separato da lui l' essere nella sua purezza che è superiore ad ogni maniera di essere, ma solo una maniera di essere, l' essere estramentale. L' *essere* dunque è necessario ad ogni entità pensabile e possibile. I termini dell' essere dunque non si possono dividere da lui nè pure per astrazione: benchè l' *essere* si possa dividere col pensiero da' suoi termini, e così appunto s' ha il concetto dell' essere virtuale.

281. — Da questo conchiudiamo, che l'essere virtuale è bensì diverso da' suoi termini, qualunque questi sieno, ma ad essi necessario: necessario a tutte le entità. Quando dunque si dice che tutte le entità sono *essere,* si esprime un'identità, che altro non significa, se non che a ogni entità è necessario l' *essere virtuale,* senza il quale ella cessa di essere. Si potrebbe dunque dire, che « l' essere
Prop. 10ª virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per quantunque 21
col pensiero si dividano », benchè non sia compiutamente nessuna di esse: e perciò non si dà identità perfetta.

Di qui procede, che se l' *essere* è predicato necessario ed essenziale di tutte le entità, che non sieno l' essere stesso, e come tale si chiami *virtuale;* egli sia anche ugualmente *subietto* dialettico antecedente di tutte le entità stesse, e così si chiami *iniziale.* Poichè da una parte abbiam veduto, che l'essere si può concepire colla mente diviso da' suoi termini, e che perciò questi hanno una distinzione logica da lui: abbiam veduto che l'essere è elemento primo,

essenziale d' ogni entità, per modo, che i termini, tolto via lui, s'annullano davanti al pensiero o diventano assurdi: e che questi altro non sono che un finimento e quasi una continuazione di atto dell' essere stesso. Di qui procede che l' essere si concepisca come l' inizio d'ogni entità, e il subietto di tutti i termini che finiscono le entità, di cui si tratta: e quindi che dell' essere stesso si possano predicare i termini, dicendosi a ragion d' esempio: « L' essere qui è questa pietra, quest' uomo ecc. », le quali maniere esprimono un' altra forma dialettica della stessa identità tra l' essere e i suoi termini. — (*Teosofia* I, n. 276-281 ; p. 218-223).

PROPOSIZIONE X

10. L'essere virtuale e senza termini (*divino in sè stesso, appartenenza di Dio*) è la prima e la più semplice delle entità, per così fatto modo che qualunque altra entità è composta, e tra i suoi componenti c'è l'essere virtuale sempre e necessariamente. — L'essere virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per quantunque col pensiero si dividano — (*Teosofia* vol. I, n. 280, p. 221, n. 281, pag. 223).

X. Esse virtuale et sine limitibus est prima ac simplicissima omnium entitatum, adeo ut quaelibet alia entitas sit composita, et inter ipsius componentia semper et necessario sit esse virtuale. — Est pars essentialis omnium omnino entitatum, utut cogitatione dividantur.

Analisi della decima proposizione.

Il primo membro di questa proposizione fu estratto dal I volume della *Teosofia* pag. 221, n. 280, linea 35, 36, 37, 38; ed il secondo dallo stesso volume pag. 223, n. 281, linea 1, 2. Eccoli.

1o L'essere virtuale e senza termini è la prima e la più semplice delle entità, per così fatto modo che qualunque altra entità è composta, e tra i suoi componenti c'è l'essere virtuale sempre e necessariamente. — (Ivi, pag. 221, linea 35, 36, 37, 38).

2o L'essere virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per quantunque col pensiero si dividano. — (Ivi, p. 223, linea 1, 2).

Chi vede questa proposizione come fu raccozzata insieme dagli accusatori del Rosmini potrebbe sospettare che fosse rea di panteismo; ma se legge la *Teosofia,* e comprende quel ch' egli insegna sull' essere oggettivo, intelligibile, ideale, iniziale, e virtuale, non può far a meno di conchiudere che questa proposizione sa tanto di panteismo quanto quella di S. Paolo, dove dice che: « Dio è il tutto in tutte le cose » (1, *Cor.* cap. 15, v. 28); o come queste di San Tommaso: *Nihil habet esse nisi in quantum participat* **divinum esse** (In 1, *Sent. Dist.* VIII, q. 1, art. 3, Contr. 2). — *Deus est principium divinum, et omnia* **sunt unum in ipso** (*Libro 1, Sent. Dist. 8, q. art. 1*). I lettori troveranno le parole estratte per amalgamare questa proposizione nel testo qui sopra riportato; dove sono i numeri **20, 21.**

Il Rosmini insegna in mille luoghi e specialmente a pag. 233 e sgg. del I. volume della *Teosofia,* che l' essere iniziale non è un elemento propriamente intrinseco degli enti contingenti, ma è una condizione necessaria all' esistenza dei medesimi, e che l' essere iniziale e virtuale è indipendente dagli enti contingenti. Ma con questi due brandelli estratti nel modo anzidetto si vorrebbe far credere che il Rosmini insegni essere un elemento intrinseco degli enti contingenti per qualificare la proposizione di panteismo.

I lettori osservino che nella proposizione tradotta in latino vi è una falsificazione, non si sa se commessa per ignoranza, o per malizia. Le parole: « L'essere virtuale e senza termini », furono tradotte in latino così: « Esse virtuale et sine limitibus ». Il Rosmini nell' articolo, da cui fu estratto questo brandello della proposizione non parla di *termini* nel senso di *limiti,* ma parla di *termini* nel significato di una cosa qualunque, come sarebbe una pietra, un uomo, una casa, un palazzo ecc. Gli enti finiti, per esempio, sono i *termini* della potenza creatrice di Dio; ma sarebbe assurdo il dire, che ne sono i *limiti.* I Filosofi e Teologi insegnano concordemente, che il *termine* primario della cognizione di Dio, è la sua stessa essenza; e gli enti finiti creati o creabili sono *termini* secondarii del suo conoscere. Se si pigliasse il vocabolo *termine* nel senso di *limite,* si verrebbe a dire che l' essenza divina è il *limite* primario, e gli enti finiti sono i *limiti* secondarii della scienza di Dio!

Per verificare questa frode i lettori non hanno da far altro che leggere l'articolo del Rosmini riportato di sopra a pag. 73 che comincia col n. 276.

Come possono i lettori vedere da sè medesimi, il Rosmini nel ci-

tato articolo parla dell' identità dialettica, non parla affatto in esso d' identità e unità fisica, o sostanziale degli enti. Chi legge la proposizione distaccata dal contesto potrebbe cadere nell' abbaglio di pensare, che il Rosmini identifichi l'*essere virtuale* colle cose sussistenti, e reali, e che quindi sdruccioli nel panteismo; ma come si è detto non parla in detto articolo d' identità, e unità sostanziale degli enti, ma d' identità dialettica, che è ben tutt' altro. Dal predicar l' essere di ogni cosa, non vien punto la conseguenza, che tutte le cose siano una sostanza sola.

L'*essere* si dice *virtuale* perchè è anteriore a tutti i termini, ai quali si può applicare, e senza di esso non si può concepire o pensare cosa alcuna. Ed è per questo che il Rosmini dice che l'*essere virtuale è parte essenziale di tutte affatto le entità, per quantunque col pensiero si dividano;* altrimenti la mente non potrebbe mai pronunciare il giudizio che una cosa è, o non è, se prima non pensi l'*essere* come mezzo universale del conoscere. La proposizione sarebbe panteistica, se il Rosmini avesse detto che i termini finiti dell'*essere virtuale* sono lo stesso *essere virtuale:* o se avesse detto, che la pietra è l'*essere,* che l'uomo è l'*essere;* perchè in tal modo s'identificherebbero i termini dell'*essere* coll'*essere* stesso. Fra i componenti di qualunque entità c' è l' *essere virtuale sempre e necessariamente;* ma c' è come mezzo dialettico per concepire e conoscere i componenti, cioè i termini, non c' entra come parte, come elemento fisico e sostanziale delle entità stesse. Se non vi fosse sempre e necessariamente in tal modo, non potrebbe mai la mente fare alcun sillogismo, nè alcun giudizio affermativo o negativo; perchè senza l'*essere* come primo noto non si possono neppur concepire i termini del sillogismo, anzi il pensare stesso diventa impossibile. S. Tommaso insegna che: « Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto. Primo igitur modo accipiendo *esse,* non possumus scire *esse* Dei, nec ejus essentiam, sed solum secundo modo ». — *Sum. 1, q. 3, art. 5, ad 6*^{m}. — L' *essere* nel secondo significato è precisamente l' *essere virtuale,* che entra sempre e necessariamente in qualunque giudizio faccia la mente, e senza di esso la prova dell' esistenza stessa di Dio non è possibile.

Che poi l'*essere virtuale* sia la prima e più semplice delle entità, non v' ha dubbio alcuno. S. Tommaso insegna che: « Esse enim et bonum communiter acceptum est simplicius quam essentia, quia

communis; cum dicantur non solum de essentia, sed etiam de eo, quod per essentiam subsistit; et iterum de ipsis accidentibus » — *De Veritate,* q. 21, art. 4, ad 4^m^. — Se l'identità e unità dialettica come la insegna il Rosmini è un errore, sarà falsa anche la dottrina di S. Tommaso, che è precisamente la stessa. « Illud, quod primo cadit in apprehensione intellectus est **Ens**, dice l' Angelico. Unde oportet, quod cuicumque apprehenso (ecco i termini dell' essere) per intellectum, intellectus attribuat hoc, quod est **Ens**. Et ideo cum apprehendit essentiam alicujus entis dicit illam esse ens, et similiter unamquamque formam generalem, vel specialem, ut bonitas est ens, albedo est ens, et sic de aliis » — *De Veritate,* q. 21, art. 4, ad 4^m^. — « Illud quod primo cadit sub apprehensione, est **Ens,** cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare, et negare, quod fundatur supra rationem entis et non entis; et super hoc omnia alia fundantur » — *Sum.* 1, 2, q. 94, art. 2. — « Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus cadit **Ens....** Unde **Ens** est proprium obiectum intellectus: et sic est primum intelligibile, sicut sonus est primum audibile » — *Sum.* 1, q. 5, art. 2. — « Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est **Ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu:** sicut quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista: contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in **Ente unite et indistincte** sicut in principio ». — Lib. 1, *Sent. Dist.* 8, q. 1, art. 3. — Ecco adunque l' *essere virtuale* del Rosmini, che contiene in sè virtualmente e indistinti tutti i termini, come primo principio dialettico dello scibile, e delle cose tutte; perchè senza di esso non si può concepire cosa alcuna. — « Esse, in quantum est esse, non potest esse diversum; potest tamen diversificari per aliquid, quod est praeter esse ». — *C. Gent.* Lib. 1, cap. 52. — « Nulla res naturae est quae sit extra essentiam entis universalis ». — *De Veritate,* q. 21, art. 1. — « Quaelibet natura essentialiter est ens ». *De Veritate,* q. 1, art. 1. — « Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est **Ens,** ut Avicenna dicit in principio Metaphysicae suae. Unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. Sed enti non potest addi aliquid quasi extranea natura, per modum quo differentia additur generi, vel accidens subiecto, quia

quaelibet natura essentialiter est ens; unde etiam probat Philos. in 3 Metaph. quod ens non potest esse genus. Sed secundum hoc aliqua dicuntur addere supra ens, in quantum exprimunt ipsius modum, qui nomine ipsius entis non exprimitur ». — *De Veritate*, q. 1, art. 1. — « Res ad invicem non distinguuntur secundum quod esse habent, quia in hoc omnia conveniunt ». — *C. Gent*. Lib. 1, c. 26. L' essere non è sostanza di qualsiasi ente finito, benchè si predichi di tutti i termini finiti; altrimenti, siccome tutte le cose finite convengono nell' aver l' essere, sarebbero una sostanza sola; il che si nega e da S. Tommaso e dal Rosmini. « Sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud, quod habet esse, et **non est esse,** est ens per participationem » — *Sum*. 1, q. 3, art. 4. — Dunque gli enti finiti, per dirlo di nuovo, non sono l' *essere*, ma ne partecipano, e si predica di essi, senza che ne avvenga punto l' unità e identità sostanziale, nel che consiste il panteismo. Se non si vuol ammettere il sistema dell' unità e identità dialettica del Rosmini, è impossibile salvare S. Tommaso dal panteismo. « Ipsum esse, absolute consideratum, **infinitum est.** Nam ab infinitis, et infinitis modis participari possibile est. Si igitur alicujus esse sit finitum, oportet quod limitetur esse illud per aliquid aliud quod sit aliqualiter causa illius esse » — *Contra G*. Lib. 1, c. 43. — Ma si noti che S. Tommaso citato di sopra dice che: « Nihil habet esse, nisi in quantum participat **divinum esse** »; e che: « Esse est actualitas omnis formae et naturae » — *Sum*. 1, q. 3, art. 4. — « Ipsum esse est actualitas omnium rerum, et etiam ipsarum formarum » — *Sum*. q. 4, art. 1, ad 3^{m}. — « Esse enim est actualitas omnis rei » — *Sum*. 1, q. 5, art. 1. — « Esse est actualitas omnium actuum » — *De Potentia*, q. 7, art 2, ad 9^{m}.

Se l'essere adunque assolutamente considerato, è infinito; se niente ha l'essere, se non in quanto partecipa l'essere divino; se l'essere è l'atto di ogni cosa anche finita; se tutte le cose in quanto hanno l' essere non si distinguono; se nulla si può pensare che non sia essere; e se finalmente tutte le cose in ultima analisi si riducono all' essere; sembrerebbe che la dottrina di S. Tommaso sia più infetta di panteismo che quella del Rosmini. Ma siccome qui si tratta di unità e identità dialettica, e non di unità e identità reale e sostanziale; tanto l' una quanto l' altra non ha niente che fare col panteismo.

I lettori finalmente osservino la solita astuzia del compilatore della proposizione di estrarre dal testo soltanto quelle parole, che secondo

lui contengono l'errore del panteismo. Dopo la parola « dividano », che è l'ultima nel secondo brandello, furono da lui ommesse arbitrariamente quest'altre, che compiono il periodo: « benchè non sia compiutamente nessuna di esse; e perciò non si dà identità perfetta ». Dall'articolo riportato del Rosmini i lettori verranno a conoscere che la proposizione è falsificata, e che l'unità dialettica fu malamente intesa per l'unità sostanziale e reale.

PROPOSIZIONE XI

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO XIV.

**La quiddità dell' ente finito
non è costituita da ciò che egli ha di positivo,
ma da' suoi limiti.**

726. — Dalla dottrina che abbiam data de' limiti procede que-
Prop. IIª sto corollario, che « la quiddità dell' ente finito non è costituita da 22
ciò che egli ha di positivo, ma da' suoi limiti. »

Per quiddità s'intende « ciò che una cosa è ». Ora noi abbiamo 23
veduto che tra il finito e l' infinito c' è una differenza essenziale e massima, la qual differenza è lo stesso infinito tutt'intero: a cagione di questa differenza il finito non è niuna parte dell' infinito. Ma il finito differisce dall' infinito a cagione de' limiti. Pe' limiti dunque l' ente finito è quello che è; e perciò la sua quiddità è costituita propriamente da' limiti, da' quali dipende la *natura* di ciò che egli ha di positivo.

Così pure abbiam veduto, che ci sono de' limiti, anteriormente ai quali non c' è l' ente, di maniera che non si può concepire quel determinato ente, senza concepire i suoi limiti. Se questi limiti non si pensano, non si pensa l' ente (limite trascendente), se col pensiero si mutano, si muta l'ente: questo perde la sua identità, e un altro ente è venuto davanti al pensiero (limiti entitativi). Il limite dunque è ciò, che costituisce quello che è l'ente finito o in genere

o in ispecie, o in individuo; e perciò « il limite costituisce la quiddità dell' ente finito », e l' identità del limite costituisce l' identità dell'ente. I soli *limiti secondarî* conseguono all' ente finito e non lo costituiscono.

E veramente dovendo l'ente esser *uno*, il che è quanto dire pienamente determinato, non si concepiscono possibili che due maniere di determinazioni atte a renderlo uno, altre infinite, altre finite. Per l' uno infinito dunque la determinazione complessiva è la sua *infinità stessa*, nulla di più determinato dell'infinità compiuta da ogni lato: ma se manca questa determinazione consistente nell' assoluta infinità — nel concetto della quale è una somma semplicità ed unità, — altro non rimane per costituire l' uno, se non i limiti così d' ogni parte determinati e fissi, che non si possano da niuna parte rimovere da tutta l' attività dell' ente: allora questa attività può aver natura di principio che abbraccia una data sfera determinata di atti. Così si ha l' uno e l' ente finito.

Questi limiti dunque, che rinserrano l' attività o la potenzialità dell' ente d'ogni parte, quasi dentro una sfera, sono quelli che costituiscono la *quiddità* dell' ente, cioè fanno sì ch' egli sia desso, e non un altro.

Dal che si ritrae questa formola, che riassume quello che abbiam detto, cioè « che la quiddità dell' ente infinito è costituita dall' en-
Prop. IIª tità, ed è positiva, e la quiddità dell' ente finito è costituita dai 24
limiti dell' entità, ed è negativa. » Un' entità c' è dunque anche nell' ente finito, ma non è quella che lo costituisce, ha però in lui ragione di materia, di cui i limiti costituitivi sono forma; laddove nell' ente infinito l' entità stessa è forma pura senza materia. (*Teosofia*, Vol. I, pag. 708-709, n. 726).

PROPOSIZIONE XI

11. La quiddità (ciò che una cosa è) dell'ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo, ma dai suoi limiti... La quiddità dell'ente infinito è costituita dall'entità, ed è positiva, e la quiddità dell'ente finito è costituita dai limiti dell'entità, ed è negativa — (*Teosof.* Vol. I, n. 726, pag. 708, 709).

XI. Quidditas (id quod res est) entis finiti non constituitur eo quod habet positivi, sed suis limitibus. Quidditas entis infiniti constituitur entitate, et est positiva; quidditas vero entis finiti constituitur limitibus entitatis, et est negativa.

Analisi dell' undecima proposizione.

Questa proposizione è stata cucita con tre brandelli, il primo dei quali, cioè, « La quiddità (ciò che una cosa è) dell'ente finito non è costituita da ciò che egli ha di positivo, ma dai suoi limiti.... » fu estratto dal I. volume della *Teosofia* pag. 708, n. 726, linea 26, 27; il secondo, cioè le parole poste fra parentesi « ciò che una cosa è » è stato tolto dalla stessa pagina 708, linea 28; finalmente il terzo « La quiddità dell'ente infinito è costituita dall'entità, ed è positiva, e la quiddità dell'ente finito è costituita dai limiti dell'entità, ed è negativa » fu stralciato dalla pagina seguente 709, linea 29, 30, 31.

Come ognuno può osservare tra il primo e l'ultimo brandello vi sono nel testo di Rosmini 36 linee, e queste sonosi trascurate in guisa, che quegli che legge questa proposizione cucita in tal ma-

niera se non va a leggere il testo del Rosmini, non ne capisce nulla. E leggendo il testo, troverà che la dottrina del Rosmini è verissima, ed è tanto vecchia quanto la sana filosofia. Se si estraesse dal testo di S. Tommaso questa proposizione: **Ens creatum** compositum est ex finito et infinito (In *Librum de Cousis*, Lect. XVIII; — Lib. 2, *Sent. Dist.* 3, q. 1, art. 1, ad 5^{m}); chi potrebbe capirla senza andar a leggere il testo? e leggendo la proposizione non ha nulla di falso. Ma così distaccata dal contesto la proposizione può dar luogo a malintesi.

Si noti che le parole « . dell' ente finito * » che sono nell' ultimo brandello fra due asterischi il primo in basso e l'altro in alto, non sono del Rosmini, che lasciò mancante ed imperfetto in questo luogo il manoscritto, ma vi furono poste dall' editore della *Teosofia*, il quale interpretò che il senso del periodo richiedesse quelle parole, che nella proposizione si fanno comparire come se fossero del Rosmini. Il distaccare una proposizione da un luogo lasciato imperfetto e monco dallo scrittore, mi pare una solennissima ingiustizia. Nella seconda parte di questo lavoro dimostreremo che la dottrina del Rosmini su questo punto s' insegnava ne' secoli andati in tutte le scuole cattoliche.

I lettori potranno vedere come sonosi estratti i tre brandelli della proposizione nel testo del Rosmini riportato qui sopra a pagine 85, 86, dove sono i numeri **22, 23, 24** a mano destra nel margine.

PROPOSIZIONE XII

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO III.

Origine ontologica della limitazione.

681. — L'origine degli enti finiti, abbiam detto, dee riferirsi ad un atto della libera intelligenza di Dio. Ma poichè dell'intelligenza sono proprî due atti che abbiamo chiamati l'*intuizione* e l'*affermazione* (1), rimane a cercare se la limitazione della realtà nasca dall'intuire o dall'affermare divino.

Diciamo intuire in Dio « quell'atto con cui la mente divina vede cio che è ».

Ora la realità finita non è, ma egli la fa essere coll'aggiungere
Prop. 12ª alla realità infinita la limitazione. Dunque l'origine della limitazione 25
non è un atto intuitivo, ma affermativo. E questo conviene con ciò che dicevamo, che la creazione appartiene all'intelligenza libera di

(1) L'*intuizione* umana si riferisce alle sole idee, perchè l'uomo non ha che un oggetto ideale: in Dio l'intuizione ha un oggetto reale. Perciò la parola intuizione applicata a Dio cangia affatto di significato. Poichè nell'intuizione divina Iddio non solo intuisce ma percepisce, e di più affermando sè stesso genera il Verbo. Ma per bisogno del discorso noi facciamo qui astrazione dall'atto generativo del Verbo, e dall'affermazione di sè stesso, e definiamo l'intuizione divina « quell'atto con cui Iddio vede ciò che già è » l'affermazione poi « quell'atto con cui fa che la cosa sia ».

Dio. Ora l' intelligenza libera è appunto quella che afferma, e non quella che semplicemente intuisce (*Logic.* 86-89 *).

All'obiezione, che avendo la mente divina per oggetto la divina essenza, e questa non potendo essere limitata, non si vede come possa volontariamente limitarla, abbiamo già risposto distinguendo la divina essenza come oggetto della divina mente in sè sussistente, il quale non si può limitare ed è il Verbo divino, e la divina essenza in quant' è cognita, e non in sè ma nella mente stessa esistente. Poichè abbiam veduto che un oggetto della mente lascia nella mente, oltre sè stesso ad essa presente, anche una *cognizione di sè,* quasi effetto di sè nella mente. Ora in quest' *oggetto cognizione,* abbiamo detto, la mente può segnare quelle limitazioni, che vuole, senza che queste passino all' oggetto stesso in sè, perchè sono limitazioni puramente mentali cioè dello sguardo della mente e dell' oggetto come *cognito,* e non come oggetto. E tuttavia l'oggetto in sè, serve di fondamento e di appoggio a queste operazioni analitiche della mente, ma sempre in quant' è cognito, non in quanto è oggetto in sè considerato. Di che seguita che la mente divina ha sempre in tali sue analisi davanti un fondamento reale, a differenza dell' uomo, che non ha talora che un oggetto ideale su cui operare colla sua analisi o colla sua astrazione.

Traesi tuttavia anche dall' esperienza umana l' esempio d' operazioni mentali esercitate sul fondamento d' un reale in quant' è cognito. Poichè noi possiamo aver presente all' occhio una bellissima poma, e riguardando in essa possiamo colla mente astrarre il color vermiglio, la figura, le parti, ecc. a nostro piacimento, senza che quest' analisi mentale produca alcuna alterazione alla poma che riguardiamo, perchè facciamo tali operazioni su quella poma, in quanto ci è attualmente cognita, e come tale è nella nostra mente, benchè ci sia anche presente la poma reale. E sarebbe nella mente come *oggetto,* ma non come *cognito,* anche posto che essendoci sottratta dallo sguardo ne perisse in noi tosto l' immagine, e non potessimo più farci sopra quelle mentali operazioni.

La poma reale in tal caso servirebbe di fondamento ad esse: perchè la sua presenza sarebbe necessaria alla nostra attual cognizione di essa.

E così avviene del Verbo Divino, la cui presenza nella divina mente è necessaria alla *cognizione* attuale della realità infinita, sulla quale realità, in quant' è cognita, la divina mente segna le dette limitazioni (*Teosof.* Vol. I, n. 681 ; p. p. 658-659).

ARTICOLO VII.

Settimo corollario. — Descrizione della Creazione.

458. — Ora avendo noi detto che gli enti finiti, che compongono l'Universo, constano di due elementi, cioè l'*essere iniziale* e il *reale*, dedurremo dall'esposta dottrina prima i corollarî che tendono a far conoscere la natura del primo elemento, poi quelli che tendono a far conoscere la natura del secondo elemento, e poi quelli che riguardano la loro unione.

Prop. 12ª E quanto al primo elemento, noi dicemmo, che l'essere iniziale 26
accompagna ogni minimo che di reale, perocchè nessuna particella di questo sarebbe, se non avesse l'essere iniziale. Di che abbiamo
conchiuso che esso diventa l'*essenza* di ogni ente reale, ricevendo 27
da questo la misura e per così dire la configurazione. Ma poichè tutti gli enti reali — che furono, sono e saranno — ordinatissimamente congiunti compongono il mondo, così tutte le loro essenze ordinatissimamente pure congiunte costituiscono quello che fu detto l'Esemplare del mondo. Parlando dunque della natura di questo dichiariamo la natura di tutte le essenze specifiche piene, e dell'essere iniziale in tutta la sua estensione.

È soltanto a distinguere il complesso di quest'essenze quale è presente all'Intelligenza divina, da queste medesime essenze quali sono vedute da noi uomini, perocchè queste noi non le vediamo che in un modo imperfettissimo e relativo, e il come l'abbiamo spiegato altrove (*Rinnov.* 548, sgg. pag. 597). L'Esemplare adunque del Mondo non significa il complesso delle essenze delle cose finite, quali le vediamo noi; ma il complesso delle essenze quale sta presente alla divina mente. Dobbiamo dunque parlare in separato delle essenze che costituiscono l'esemplare del mondo, e delle essenze che costituiscono l'oggetto della nostra cognizione ideale. Cominciamo dall'Esemplare.

459. — Riguardo dunque alla natura dell'Esemplare del Mondo, procede dalle cose dette il corollario che egli non è il Verbo divino, pel quale intendiamo l'Essere assoluto nella sua forma obiettiva per sè attualmente intesa.

E veramente noi abbiamo detto che l'*essere* è uno e semplicissimo, e che non ammette in sè limitazioni di sorta, di modo che

non può essere subietto di queste. Quest' essere uno, semplicissimo e infinito, repugnante ad ogni limitazione, è l'essere in sè in tutte le sue tre forme, compiuto, e perciò anche nella sua forma obiettiva. Ma le *essenze* degli enti finiti sono l' essere sì ma limitato, subietto di limitazioni onde l'abbiamo chiamato il *primo determinabile*. Consegue da questo che quest' essere che è il subietto di tutte le limitazioni colle quali diventa tutte le essenze delle cose finite non può essere l' Essere assoluto obiettivo, cioè il Verbo divino: dico essere subietto di tutte le limitazioni, sia che si concepisca come suscettivo di esse (essere indeterminato e determinabile), sia che si concepisca come già determinato e così divenuto tutte le *essenze piene* degli enti finiti.

460. — Rimane dunque a vedere che cosa noi abbiam detto dover essere cotesto Esemplare del mondo.

Abbiamo detto che è l' opera della libertà creatrice di Dio. La libertà creatrice è una virtù, un potere dell' Essere assoluto nella sua forma subiettiva.

L' essere assoluto nella sua forma subiettiva ama infinitamente sè stesso inteso nella sua forma obiettiva: l' essere ama infinitamente l' Essere. Quest' amore lo porta ad amar l' essere in tutti i modi ne' quali è amabile, ne' quali può essere amato. Per amarlo in tutti i modi egli l'ama non solo come Essere assoluto ed infinito, ma anche come essere relativo e finito: quest' amore è l'atto creativo. Crea dunque a sè stesso un oggetto finito amabile, per l'espansione dell' amore e questo è il Mondo.

Per crearlo deve: 1° *concepirlo*, sì perchè questo principio creativo è intelligenza, sì perchè non si può amare quello che non s'intende; 2° *realizzarlo*, perchè se non fosse realmente in sè l'oggetto dell' amore non esisterebbe, ma solo sarebbe possibile, e ciò che si ama, visto nella sua possibilità, si vuole che esista. Quindi i due elementi dell' *essenza* e del *reale* nati ad un parto e formanti gli enti mondiali.

L' essenza nella mente divina è come l' Esemplare. Come poteva dunque la divina intelligenza concepirlo se esso non era nell' Essere assoluto obiettivo? Preavvertendo che nel divino operare non cade successione di sorta, ma tutto e sempre è fatto nell' istante, se così lice parlare dell'eternità, noi esporremo l'ordine logico delle divine operazioni come fossero distinte e successive, così richiedendo il bisogno della nostra limitata intelligenza: il che non produrrà errore, perchè la riflessione, avvertita, detrarrà poi ciò che fu messo

nel discorso d'imperfetto e d'umano, pel bisogno che ha un uomo di parlare a uomini con una lingua umana.

461. — 1.° Dico — ciò bene avvertito — che la prima operazione della suprema Intelligenza per riguardo all'essere finito fu quella che chiamerò l'*astrazione divina.* Mediante questa operazione l'Intelligenza dell'Essere assoluto liberamente astrasse dall'Assoluto suo oggetto l'*essere iniziale,* cioè, oltre intendere l'*essere assoluto oggettivo,* ella fece un altro atto d'intelligenza col quale nell'*essere assoluto* distinse l'*inizio* dal *termine* e vide quello separato da questo, non perchè nell'essere obiettivo assoluto fosse veramente separato, ma perchè ella lo separava per astrazione mentale. Infatti, se questo è il potere anche della mente umana di dividere un oggetto unico e indivisibile, e di fissarsi in uno degli elementi da essa creati — il che si dice astrazione, — perchè sarà questo conteso alla mente divina? L'uomo n'ha talora bisogno per acquistare il sapere; Iddio no, perchè non gli manca mai l'intelligenza dell'essere infinito. Laonde se nell'uomo l'astrazione è sovente un'imperfezione, in Dio non è altro, che quasi direi un soprappiù di perfezione. In questo essere iniziale vide dunque Iddio in sè stesso ab eterno l'essere finito, tutto virtualmente in esso compreso. Questa astrazione o visione dell'essere finito nell'infinito non è ancora l'atto libero della creazione, ma appartiene all'atto necessario della divina intelligenza con cui conosce l'essere finito possibile.

Ora quest'*essere iniziale,* veduto dall'Essere assoluto subiettivo nell'Essere assoluto obiettivo, non poteva essere questo stesso essere assoluto obiettivo, essendo un astratto. L'astratto è un concetto mentale, un termine che la mente ha dato a sè stessa colla limitazione del proprio sguardo; non esiste in sè stesso, ma nella mente e per la mente, e non può esistere in sè in quello stato nel quale la mente lo vuol vedere, perocchè non è un ente compiuto, ma è solo l'inizio d'un ente privo del suo termine, che fa conoscere l'ente finito possibile. L'Essere assoluto obiettivo all'incontro è un ente in sè: è di tal natura che il termine infinito gli è necessario, altramente non sarebbe desso. L'*essere iniziale* dunque presente alla mente divina non è identico all'essere assoluto obiettivo, ma è un altro, un prodotto dell'atto della mente stessa, la creazione d'un proprio obietto. Vero è che la Mente divina astraente ha trovato e prodotto quest'oggetto, che dicemmo essere iniziale, tenendo fisso lo sguardo nell'Essere assoluto obiettivo, laonde si può dire in questo

senso che lo vede in esso; ma questa espressione « veder l'essere iniziale nell'essere assoluto obiettivo », altro non vuol dire se non « giovarsi dell'essere assoluto obiettivo come di fondamento dell'astrazione », il che non toglie che il prodotto dell'astrazione non sia un diverso dal fondamento in cui l'astrazione fu operata.

Considerando questo fondamento in relazione all'astrazione, egli acquista la ragione di più o di tutto, e il prodotto dell'astrazione acquista la ragione di meno o di parte. Ma questo non è vero nel senso che nel fondamento dell'astrazione ci sia il più ed il meno distinto, o le parti distinte, e se non ci sono le parti distinte per nessun verso, dunque non ci sono parti. La parte dunque, e il meno, è essa stessa dovuta all'astrazione che appartiene all'intelligenza divina essenziale, senza che il fondamento della medesima divenga punto nè poco il subietto del più o del meno o delle parti. Sono dunque, il meno e la parte, essi stessi effetti e prodotti dell'astrazione che appartengono all'atto astraente della mente; e non ricevono questi nomi se non per una relazione tra due facoltà mentali, quella di pensare il fondamento dell'astrazione, che nel caso nostro è l'Essere assoluto obiettivo — ed è il pensiero necessario e naturale di Dio, — e quella di pensare l'astratto che nel caso nostro è l'Essere iniziale.

La proposizione dunque « l'essere iniziale è contenuto nell'Essere assoluto obiettivo e in esso veduto », non vuol dire che l'essere iniziale sia qualche cosa *in* sè contenuto nell'Essere assoluto in sè, ma vuol dire solamente che l'Essere iniziale, che è nullà in sè, ma è qualche cosa alla mente, è nato da uno sguardo della mente nell'Essere assoluto mediante la limitazione dello sguardo stesso, sicchè questa limitazione non passò nell'Essere assoluto, ma rimase nello sguardo.

A chiarire maggiormente questa difficile relazione tra l'essere iniziale e l'oggettivo assoluto, si consideri che la Mente e l'Oggetto in cui termina il suo atto sono entità distinte, come si rileva dalle loro definizioni (*Cf. Lezioni filos.* V. sgg.). Tuttavia tale è la natura della Mente e del suo Oggetto essenziale, che sintesizzano per modo che la mente deve aver l'Oggetto, per esser Mente, e l'Oggetto deve essere presente alla Mente per essere Oggetto. Dati poi questi due estremi simultanei, l'oggetto ha ragione di luce, la Mente poi somiglia all'occhio che la riceve. Ma come la luce si può considerare in sè stessa, e considerare come ricevuta e veduta dall'occhio ricevente, così l'Oggetto può avere una doppia esistenza;

l'una in sè, l'altra relativa alla mente e, come * tale prodotta dall'atto della Mente. Così l'Essere assoluto dovendo essere ente completo anche nella forma obiettiva, è uopo che anche in questa forma esista in sè, cioè subiettivamente, e sia per ciò un subietto per sua essenza obietto. Questo esiste dunque in sè ed anche relativamente alla Mente assoluta, dalla quale è essenzialmente inteso. Ma questa Mente ha un'attività propria, l'*astrazione divina*, per la quale all'atto di conoscere l'oggetto in sè unisce un altr'atto, col quale lo considera nel suo *inizio*, e così dà a quest'*essere iniziale l'esistenza relativa ad essa*, senza che quest'essere iniziale, oggetto dello sguardo libero, abbia l'*esistenza in sè*, sia un subietto. — Si dirà: « che cos'è quest'oggetto prodotto a sè dalla Mente con uno sguardo d'astrazione, se da una parte non è la mente stessa, dall'altra non è l'Oggetto assoluto? » Rispondo, che è la prima produzione, la cognizione divina dell'essere finito possibile, il fondamentale elemento della creatura (*Cf. Rinnov.*, 565-570, p. 625-634 *), la luce, che in quanto si comunica alle intelligenze create si può dir creata, si può dir quella creatura, di cui si trova scritto « Sia la luce, e la luce fu fatta (1) ». Questa prima creatura dunque, l'*essere iniziale*, non ha una sussistenza subiettiva, ma ha soltanto un'esistenza obiettiva e relativa alla Mente creatrice, e quindi appresso, come diremo, a tutte le menti create: esiste per l'atto della Mente, e davanti ad essa, senz'essere la Mente stessa. L'atto della Mente la creò riguardando nell'Oggetto assoluto e in sè sussistente. Niente vieta di dire, che sia in questo virtualmente, ma l'esservi virtualmente non è un avere un'esistenza propria, ed esistere virtualmente altro non viene a dire, se non che la mente la produce riguardando in quell'Oggetto, il che non potrebbe fare se non riguardasse in esso.

Per questo, e secondo tutte queste spiegazioni, si dice, che « l'essere iniziale è qualche cosa del Verbo divino, che è una sua partenenza, che è un lume increato ecc. (2) ». Infatti la Mente col suo sguardo astrae l'*essere iniziale* dall'Essere assoluto obiettivo,

---

(1) Niente impedisce, che con queste parole s'esprima ad un tempo la creazione della luce sensibile, simbolo della intelligibile.

(2) Per questo i primi principî, *quorum cognitio est nobis innata*, — e tutti s'hanno nell'intuito dell'essere — sono acconciamente chiamati da S. Tommaso, e da molt'altri Padri e scrittori ecclesiastici, « Similitudine dell'increata Verità » — Cf. Th. *De Veritate*, Q. X, VI ad 6^{m}.

trova quello come qualche cosa di questo, ma questo qualche cosa, tostochè dallo sguardo della mente si considera a parte, si considera come un qualche cosa, non è più lui, non potendosegli applicare la stessa definizione. Tale è la semplicità e l'assolutità dell'Oggetto assoluto, che diminuito di checchessia perde la sua identità, è un altro. Questo appunto è ciò che dà luogo alla creazione, cioè a fare che dalla non esistenza vengano all'esistenza altri enti, l'ente finito. Pure il prodotto dell'Astrazione divina, esercitandosi questa sull'Oggetto assoluto che è Dio, ritiene alcune delle proprietà divine, l'oggettività, l'intelligibilità ecc. onde nasce la distinzione tra il *divino* e *Dio,* che noi dichiarammo in un libro apposito (1). Poichè avendo l'Oggetto assoluto — Dio, il Verbo — un'esistenza in sè, ed un'esistenza relativa alla Mente divina, questa seconda può esser contratta dalla mente ed astratta, rimanendole presente il tutto, come accade sempre nelle astrazioni anche umane (*Psicol.* 1319 sgg.), e non la prima: e però quello che l'Astrazione ne prende, rimane ancora *divino,* sebbene non esistendo in sè, e perciò non avendo la personalità divina, non può essere il Verbo, ma un'appartenenza della divina essenza. E noi già dicemmo, che la Mente coll'astrazione ha virtù di concepire a parte la natura divina dalla *personalità* divina: quella è il divino, e non esiste distinto se non davanti alla mente, questa è Dio.

462. — 2.° Così dunque si può concepire il primo atto di Dio che riguarda il finito, e costituisce ad un tempo la cognizione divina dell'ente finito e il lume comunicabile alla natura intelligente: veniamo al secondo.

L'Intelligenza operativa e libera di Dio si porta nell'Amabilità dell'Essere oggettivo, ossia essenzialmente inteso, e in quest'Amabilità si porta con tutta l'infinita forza del suo amore. Si porta dunque in esso tanto col potere necessario, quanto col suo potere libero. Col potere necessario si porta nell'Essere oggettivo assoluto, semplice e indivisibile, col potere libero si porta in tutte quelle limitazioni dell'Essere assoluto, ch'Ella vuol creare guidata dall'amabilità dell'essere limitato. L'istinto dell'Amore nel mare luminoso dell'Essere assoluto trova tutto ciò che è amabile anche limitato, e a questo si limita lo sguardo della Mente operante libera. Se noi

---

(1) *Del Divino nella Natura ad Alessandro Manzoni,* che si pubblicherà nella seconda parte di quest'Opera.

vogliamo dare un nome anche a questa operazione, la potremmo chiamare *imaginazione divina*.

L'*imaginazione divina* è diversa dall'*astrazione divina*. Poichè questa separa nell'Oggetto assoluto — in quanto ha l'esistenza unicamente relativa ad essa e non in sè — il *principio* dal *termine*, contiene lo sguardo dal termine, e non pensa che l'*inizio* dell'essere: quella limita ossia imagina limitato il *termine reale*. Il *termine reale*, imaginato limitatamente dalla Mente operante e libera di Dio, è la *realità* dell'universo. La Mente divina non potrebbe liberamente contemplare il termine reale dell'Essere limitato da lei, se non creandolo, cioè facendolo esistere non solo relativamente a sè, ma ancora in sè stesso. La ragione di ciò si è, che il *termine reale* è la forma subiettiva dell'essere, e la forma subiettiva è quella per la quale l'ente esiste in sè, non solo relativamente a una mente. Se dunque il termine reale limitato fosse veduto dalla Mente, e non sussistesse in sè, ella vedrebbe il falso, prenderebbe un'illusione. Il che è assurdo pensare della divina Intelligenza. Conviene dunque scegliere tra queste due proposizioni, o dire che la Mente divina non può pensare il termine reale limitato, o dire ch'ella può farlo sussistere in sè, il che è crearlo. Ma il dire la prima cosa è impossibile, perchè in tal caso ella non conoscerebbe l'Universo reale, e alla sua intelligenza mancherebbe quella virtù che ha la mente umana di pensare l'essere finito. Non rimane dunque altra proposizione immune da assurdi se non questa, che la « Mente divina operante può far sussistere in sè col suo sguardo libero il reale, ch'essa stessa imagina limitato ».

In questa proposizione sta il mistero della creazione, come abbiamo detto di sopra, ma la ragione umana è tuttavia costretta ad ammetterla per vera, sebbene non possa compiutamente intenderla, perchè la sua contraddittoria involge assurdo (*Logic.* 492 sgg.), essendo ben diversa cosa la qualità, che può avere una proposizione di misteriosa e d'inesplicabile, e la qualità d'indimostrabile e di falsa: può esser tale, la cui verità sia dimostrabile, e tuttavia non vedersene la spiegazione (*Logic.* 802-805), onde il mistero.

Non pretendiamo dunque d'alzare il velo misterioso che copre l'atto creativo, ma solo descriverlo fin dove è concepibile all'uomo, e così concepito dimostrare, che non involge in sè stesso contraddizione, e che, in qualunque altro modo se ne pensi, la contraddizione è inevitabile, il che è una dimostrazione della sua verità.

Noi abbiamo dato a questa virtù divina il nome d'*imaginazione*,

perchè essendo necessitati di applicare a Dio i vocaboli togliendoli dall'analogia delle creature — le sole cose che conosciamo positivamente — niun'altra facoltà dell'uomo ha più d'analogia coll'azione creatrice del reale che quella dell'*imaginazione intellettiva*. E infatti l'imaginazione intellettiva dell'uomo ha anch'essa il suo verbo, e in qualche modo crea (*Ideol.* 531-533 n.). Ma la differenza tra l'*imaginazione umana* e la *divina* è infinita. Vediamo prima brevemente in che consista l'analogia, e poi in che consista la differenza.

L'*analogia* consiste principalmente in due cose: 1º che tanto l'*imaginazione umana*, quanto quella che abbiamo detta *imaginazione divina* è mossa, e guidata da un istinto di amoroso diletto; 2º che tanto l'una quanto l'altra dà l'esistenza ad un *oggetto* voluto dall'istinto motore.

Ecco poi in che consiste la *differenza*. L'imaginazione umana è una *facoltà*, che consegue a quelle del senso e dell'intelletto cooperanti alla percezione, e più prossimamente consegue alle percezioni stesse. Poichè le percezioni intellettive de' sensibili sono come la radice di quel movimento ulteriore che dicesi *imaginazione intellettiva*, per la quale l'uomo non solo richiama i vestigi delle percezioni ricevute, e le loro imagini (*Cf. Ideol.* 519 sgg.), ma ancora le compone diversamente, e così fa esistere novi oggetti, quali vuole ed ama, alla sua contemplazione. Ma la percezione non dà all'uomo tutto l'ente, esso non ne riceve che un effetto limitato dallo stesso modo dell'agente e della sua azione e dalla natura dell'organo corporeo, e da quella dell'umano sentimento fondamentale (*Ideol.* 1213 sgg.; *Rinnov.* 407 sgg. pag. 419-502 sgg. pag. 542), onde ciò che l'uomo apprende dell'ente, non è tutta la sua entità, ma un *effetto* che l'ente produce in lui e che gli serve di *segno* per rappresentarsi gli enti. Essendo dunque così limitato l'oggetto della percezione, e l'imaginazione umana prendendo da questa gli elementi di ciò che produce, questi oggetti creati dall'imaginazione umana non possono esser enti, ma unicamente *sensibili segni* di enti da essa variamente richiamati, e in novo modo composti.

All'incontro l'*imaginazione divina* non viene da alcuna facoltà o potenza precedente che sia in Dio, quasi un'attività uscente da una passione, nè ella stessa è una facoltà o potenza, chè in Dio non cadono facoltà o potenze distinte dalla sua stessa essenza. Che cosa dunque è ella? Indubitatamente la stessa essenza di Dio. Ma l'Essenza di Dio è l'Essere, e non altro che l'Essere. L'*imagi-*

nazione divina dunque è lo stesso Essere assoluto nella sua forma subiettiva e realissima. Supponendo dunque che l'Essere stesso sussistente e realissimo imagini un *ente finito*, conviene che questo novo oggetto sia un vero ente in sè, ed abbia perciò anch' egli la sua esistenza subiettiva e reale. Poichè l' essere essenziale imaginante non può già imaginare un accidente, chè non ha accidenti, nè una modificazione di sè, chè non ha modificazioni, nè una passione ricevuta, chè non ha passioni e niente riceve. Ciò che dunque imagina non può essere che l'essere nel suo termine reale. Benchè di questo imaginare non ci sia esempio nella natura (*Teod.* 59, 60, 62-74), pure s'intende che in Dio la cosa **DEVE** esser così, perchè ogni altro modo di pensare il finito applicato a Dio involge assurdo, come involge pure assurdo l'ammettere ch'egli nol pensi, e nol conosca. Tutto questo riceverà maggior luce da tutto quello che diremo più sotto.

463. — 3.° Coll' *astrazione divina* abbiamo veduto come sia
stato prodotto *l' essere iniziale* primo elemento degli enti finiti:
Prop. 14ª coll'*imaginazione divina*, abbiamo pure veduto come sia stato pro- 32
dotto il *reale finito* — tutte le realità di cui consta l'universo. —
Prop. 15ª La terza operazione dell' Essere assoluto creante il Mondo è la *sin-*
tesi divina cioè l' unione de' due elementi, l' *essere iniziale* inizio 33
comune di tutti gli enti finiti, e il *reale* finito, o per dir meglio i
diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla
quale unione sono creati gli enti finiti. Anche qui quello che chiamiamo terza operazione non è che una distinzione di ragione che facciamo noi uomini, secondo il modo del pensar nostro. Nel fatto questa terza operazione è compresa in quelle che abbiamo descritte come fossero le due prime, poichè facendosi esse con un solo atto divino, sono unitissime nell' atto divino, onde produce Dio ad un corpo (1) l'essere iniziale con tutti i suoi termini reali finiti congiunti con esso. Ma poichè l' effetto di questa operazione unica è trino, niente vieta, che noi consideriamo quest' unica operazione, come fosse tre operazioni diverse, avvertendo solo che con ciò non si vuol esprimere altro se non la relazione, che quell'unica operazione ha coi tre effetti, distinguibili dalla mente, ch' essa produce.

Consideriamo dunque attentamente ciò, che consegue alla *Sintesi divina*.

---

(1) *Qui nel testo del Rosmini vi è un errore tipografico:* « produce Dio ad un corpo » *devesi dire* « ad un tempo ».

Primieramente abbiam detto che l'*essere iniziale* in quanto si considera come *essenza* dell'essere è anteriore alle forme. In quanto poi è essenzialmente intelligibile è nella forma obiettiva. Dipoi abbiam detto che l'*essere iniziale* deve essere presente ad ogni sua minima parte o materiale o formale dell'essere, costituendo così colla sua presenza tutti i diversi enti finiti. Se dunque l'*essere iniziale* si considera presente ad ogni reale, in ogni parte del medesimo egli produce l'*ente finito nella forma subiettiva* — a cui l'estra-subiettiva si riduce, come vedremo a suo luogo. — Ma se l'essere iniziale si considera nella sua forma obiettiva in quant'è intelligibile, egli estendendosi a tutto intero il reale, nelle sue minime parti, lo rende intelligibile tutto, e questa intelligibilità dei reali finiti sono le loro *essenze* che in quanto si contemplano dalla mente si dicono *idee*.

La *sintesi divina* dunque fa due cose, produce ad un tempo le *essenze* o *idee*, e gli *enti finiti* nella loro forma subiettiva e reale nel modo che tosto diremo (1).

---

(1) Con questa dottrina si spiega e si concilia la lotta incessante e non mai finita in tutti i secoli passati tra due scuole di filosofi, a distinguere e rappresentare le quali si adoperano i due solenni nomi di Platone e di Aristotile. Platone — sotto il qual nome più che l'uomo intendiamo la scuola perpetua di cui si fa rappresentante — fisso nella contemplazione delle idee e delle sublimi loro prerogative, le dichiara eterne, indipendenti dalle cose finite, sole veri enti, delle quali le cose finite e sensibili del mondo non sono che un'imitazione. Aristotile trova tra gli enti reali e sensibili e le idee un nesso così intimo, così necessario, che vuole esister queste potenzialmente negli enti reali e sensibili, e la sola mente separarle e renderle a sè oggetto di conoscimento, senza che così separate esistano in sè stesse. S. Tommaso trova, che Aristotile ha ragione in questo, nel non volere un'assoluta separazione tra le *idee* e i *reali*, quasichè questi fossero *accidenti* dell'ente, e quelle sole fossero il vero ente. *Plato in hoc reprehenditur, quod posuit formas naturales secundum propriam rationem esse praeter materiam, ac si materia accidentaliter se haberet ad species naturales* (*De Verit.* Q. IV, a. VI, contr. ad 2^{m}). Ora dalla dottrina della creazione da noi esposta (a cui risponde la dottrina dell'intendere umano, come vedremo) risultano queste due proposizioni:

1° Che le essenze degli enti finiti non sarebbero, se non fossero stati tratti all'esistenza i reali, perchè quelle essenze risultano da una relazione intellettiva tra il reale e il suo principio, l'essere iniziale; e questo spiega e giustifica la ripugnanza d'Aristotile e di S. Tommaso d'ammettere *idee* o *essenze* indipendenti al tutto dall'esistenza de' reali loro corrispondenti;

2° Che le idee e le essenze, essendo l'essere iniziale che riceve certe de-

464. — Ma prima ricapitolando tutta questa descrizione della creazione dell' universo, risulta dalle cose fin qui ragionate:

1º Che l' *essere iniziale* è tratto per via d' *astrazione*, che fa l'Intelligenza divina liberamente operante, dall'Essere assoluto nella forma obiettiva, che dicesi il *Verbo*.

2º Che i *reali finiti* che formano il termine reale finito dell' essere iniziale sono fatti esistere dalla forza dell' *imaginazione* dell' Essere assoluto nella sua forma subiettiva, che secondo la cristiana rivelazione dicesi il *Padre*.

3º Che i termini reali riferiti, per mezzo della *sintesi divina*, dall'intelligenza all'*essere iniziale*, considerato questo come oggetto intelligibile, fanno che si vedano in esso le *essenze* o *idee* degli enti finiti.

4º Che riferito dall' intelligenza, per mezzo della sintesi divina,
l'essere iniziale, non come intelligibile ma puramente come *essenza*, 34
Prop. 16ª ai *termini reali finiti*, fa che esistano gli enti finiti subiettivamente e realmente.

Le quali cose ben ritenute, possiamo in qualche modo intendere come la *sintesi divina* possa ottenere questi due ultimi effetti. Poichè coll'*essere iniziale* ella informa quel reale finito che diviene così intelligenza e persona. Gli enti intellettivi hanno il reale come subietto proprio e l' essere iniziale come oggetto. Da questo quello riceve l'esistenza, e perciò sono enti subiettivi perfetti, benchè finiti. Gli enti all' incontro a cui manca l' intelligenza sono de' puri reali, ossia *termini*, ma gl' intellettivi percipiendoli o concependoli li apprendono nell'essere iniziale obiettivo ossia nelle essenze e così quei termini acquistano l'*essere iniziale*, il primo elemento pel quale sono e si dicono enti, ed è di questi che sempre si parla nè si può parlare d' altri: essendo impossibile parlare d' enti non concepiti,

---

terminazioni dalla mente che a lui riporta i *reali finiti*, e l'essere iniziale essendo un'appartenenza di Dio stesso, anche le essenze o idee hanno una eccellenza di natura infinitamente superiore ai reali finiti, e certe qualità divine da Dio stesso immediatamente partecipate, tra le quali l' eternità; il che spiega e giustifica tutto ciò che Platone dice dell'eccellente natura delle idee. Ma come Platone sembra non aver bastevolmente meditato sulla necessaria connessione tra le idee e i reali; così Aristotile sembra non aver chiaramente inteso la sublime natura delle idee, e invece di stabilire una *relazione* necessaria tra le idee e i reali, cadde nell' errore d'immergere queste nella stessa natura de' reali, quasi la realità, come realità, ne contenesse il germe o fosser un atto di questa.

se non per via d'astrazione (*Rinnov.* 573 sgg. pag. 637). Onde si può dire in qualche modo, che la creazione degli enti privi d'intelligenza si continua e si compie non solo coll'atto dell'intelligenza divina, che veramente li crea, ma anche coll'atto dell'intelligenza umana e d'ogni altra intelligenza; ciascuna di queste intelligenze compie la creazione di tali enti relativa a sè stessa. E così la creatura imita il Creatore (1). Nè si può già opporre, che se la mente

---

(1) A questo concetto s'avvicina il concetto d'Aristotele, che dice la mente essere in qualche modo tutte le cose, e di più ad essa attribuisce l'atto degli enti: ποιεῖ τὰ δυνάμει ὄντα ἐνεργείᾳ. Che cosa sono « gli enti in potenza » δυνάμει ὄντα? I reali. Ora quelli che gli fa *enti in atto* ἐνεργείᾳ, è la mente, secondo Aristotele. Dove si osservi che Aristotele non vuole che si dia il nome di *enti* alle idee separate dalle cose, come volea Platone. Dicendo dunque che gli enti sono resi enti in atto dalla mente, intende dell'*ente* composto di reale e d'ideale: almeno supponendo coerente il suo discorso. Così pure dice espressamente che la mente è l'atto καί οὗτος ὁ νοῦς χωριστός, καὶ ἀμιγὴς, καὶ ἀπαθὴς τῇ οὐσίᾳ ὢν ἐνεργείᾳ (*De An.* III, 5). Dice ancora che la mente in atto — e intende certamente la mente obiettiva, che risponde all'essere iniziale — è « il principio della materia » καὶ ἡ ἀρχὴ τῆς ὕλης (Ivi), parole significantissime, perchè significano che la mente dà alla *materia* il suo principio, che noi diciamo *inizio*, o atto di essere; la materia dunque, non potendo essere senza il suo principio, non può essere senza la mente che glielo somministra e così la fa ente in atto. Laonde anco dice che « la scienza in atto è lo stesso che la cosa » τὸ αὐτὸ δέ ἐστιν ἡ κατ' ἐνέργειαν ἐπιστήμη τῷ πράγματι (Ivi), dove per la cosa s'intende certamente l'ente reale informato dalla mente che lo conosce. Nella mente non entra certamente la materia, nè ella dà la materia, ma alla materia dà il suo atto di essere, e però l'oggetto proprio della mente è l'essere della cosa senza materia ἐπί μὲν γὰρ τῶν ἄνευ ὕλης τό αὐτό ἐστι τὸ νοοῦν, καί τὸ νοούμενον (Ivi, 4). Onde distingue la *grandezza reale*, τὸ μέγεθον, dall'*essere della grandezza* τὸ μεγέθει εἶναι, l'*acqua reale* ὕδωρ, dall'*essere dell'acqua* τὸ ὕδατι εἶναι, la *carne reale* σάρξ, dall'*essere della carne* τὸ σαρχὶ εἶναι, e così dell'altre cose; e l'*essere* di tutte l'attribuisce alla mente riconoscendo che l'essere di tutte queste cose è senza materia, e dicendo καὶ ὅλως ἄρα ὡς χωριστὰ τὰ πράγματα τῆς ὕλης, οὕτω καὶ τὰ περὶ τὸν νοῦν (Ivi). L'essere iniziale dunque, ἡ ἀρχή τῆς ὕλης, è l'atto che viene dato alle cose dalla mente, e gli vien dato nel momento che questa le concepisce ed intende, onde dice lo stesso Aristotele, che la mente prima d'intendere le cose non è niuna di esse οὐδέν ἐστιν ἐνεργείᾳ τῶν ὄντων πρὶν νοεῖν (Ivi, 4). Quando poi le intende, allora l'essere iniziale dato dalla mente si congiunge talmente alla materia, cioè col reale, che costituisce un unico ente, di maniera che i due elementi non si possono separare se non per via d'astrazione, onde rassomiglia questo congiunto al *naso rincagnato*, da cui non è separabile il *curvo*, se non per via d'astrazione, che distrugge l'ente ἀλλ' ὥσπερ τὸ σιμὸν τόδε ἐν τῷδε (Ivi); e di questi astratti appunto che si riferiscono a' reali

creata fosse quella che aggiunge l'*essere* ai reali sensibili, questi non sarebbero quando le intelligenze, create non li conoscessero: poichè dalla dottrina esposta procede solo, che non sarebbero relativamente a tali intelligenze, ma sarebbero però relativamente all'intelligenza divina che li pose e li creò intendendoli; e così creandoli li rese atti a ricevere anche dalle stesse intelligenze create quell'essere che possono avere relativamente ad esse. Quest'essere poi che hanno i reali, relativo a ciascuna specie delle create intelligenze e diverso tra loro, è molto più imperfetto di quello che hanno rispetto all'intelligenza divina, perchè questa li conosce e penetra interamente, e ogni creata mente li conosce in una maniera ristretta al nesso fisico che tali cose reali hanno con essa, come abbiam detto (*Ideol.* 1213 sgg.; *Rinnov.* 407 sgg. p. 419 502 sgg. p. 543). Ma nascendo la differenza dalla realità, che comunica co' diversi sentimenti delle varie specie d'intelligenze create, cangia bensì l'*essenza conosciuta* della cosa, poichè questa è la realità disegnata e circoscritta nell'essere; ma non cangia punto l'*essere iniziale,* il quale rimane uguale per tutte le intelligenze, attesa la sua semplicissima e divina natura. (*Teosofia* vol. I, n. 458-64, pag. 399-413).

1424. — Ora che cos'è l'essere subiettivo de' reali finiti? Di nuovo ove se ne consideri l'origine, esso è quell'atto della mente divina, appartenente alla facoltà del Verbo, con cui pronuncia che sia in sè ciò che intuisce nell'essenza tipica. Perciò quest'atto in Dio è lo stesso Essere subiettivo, che pronunciando crea l'ente finito. Ma altro è quest'atto in quanto è atto di Dio, altro è quest'atto in quanto è atto della natura creata. Come atto di Dio è Essere assoluto, come atto della creatura è essere relativo ad essa.

---

tratta la matematica. Per questo nega a Platone, che le *essenze* delle cose sensibili sieno da queste separate, non avendole la mente che nell'atto nel quale le congiunge a' reali, e prima di quest'atto essa non avendo che l'essere indeterminato, che è tutte quelle essenze ma solo virtualmente; onde la mente prima d'uscire all'atto della percezione è τόπον εἰδῶν ma οὔτε οὔτε-λεχείᾳ ἀλλὰ δυνάμει τὰ εἴδη (Ivi). Ma quantunque i reali, dopo che la mente li ha percepiti, sieno enti ne' quali non si possono separare i due elementi di cui risultano, l'*essere* e la *materia* cioè la realità, tuttavia questi due elementi appartengono a due potenze distinte dell'anima ἑτέρῳ ἄρα, ἢ ἑτέρως ἔχοντι κρίνει (Ivi). Questa mi sembra la maniera d'intendere Aristotele più inerente alle sue espressioni. S. Tommaso dice pure, riferendosi a questa dottrina, che *similitudo creaturae est quodammodo ipsa creatura per modum illum, quo dicitur, quod anima est quodammodo omnia.* — *De Verit.* q. IV, a. VIII.

Per vedere come ciò sia, conviene consultare la coscienza di Dio creante, e la coscienza della creatura. Nella coscienza di Dio l'atto creativo non è cosa distinta da Dio stesso, poichè Dio è consapevole di creare, e che quest'atto creativo è sua propria attualità indivisa da sè stesso essere assoluto. Nella coscienza della creatura quest'atto apparisce come l'atto con cui essa creatura esiste, perchè ha coscienza d'esistere: ma quest'atto del suo esistere non è altro, è separato interamente da Dio, perchè Iddio che lo fa si rimane nascosto: non è neppure l'atto intero quale esce da Dio, ma è solamente il termine o l'estrema punta, per così dire, dell'atto, poichè la creatura è appunto termine per rispetto all'atto creativo. La creatura nello stesso tempo è consapevole di non esser ella stessa l'atto nel quale esiste, ma d'esser quella che è fatta esistere per quell'atto, ond'ella sente d'avere una relazione necessaria a quell'atto come a un suo altro e quindi si chiama un ente relativo perchè esiste per una tale relazione che ha coll'essere. E di conseguente ancora, quell'atto dell'essere le apparisce relativo a lei, come quello che non fa altro che farla esistere nella sua propria natura, la qual natura varia e costituisce le diverse e differenti creature; ma l'atto dell'essere è sempre per tutte eguale, perchè non muta nè altera la natura di ciascun ente finito, ma solo verso ognuno produce lo stesso effetto di farlo sussistere. La creatura dunque conosce il proprio essere solo in relazione a sè, e quantunque esso, astrattamente preso, sia assoluto, perchè astrattamente preso è già diviso dalla creatura e però non è più l'essere di questa, pure ella lo partecipa come relativo a sè, e nulla più. Ma il relativo, e l'assoluto non solo sono diversi, ma hanno una opposizione massima e trascendente. Onde, tanto è lungi, che l'atto creativo, che è Dio stesso Essere assoluto, sia il medesimo coll'essere che è partecipato dall'ente finito, che anzi questo si diparte dall'identità con quello, d'una distanza massima.

1425. — Siccome dunque noi prima abbiamo detto che la limitazione ontologica cangia un ente in un altro, un essere in
Prop. 12ª un altro, così l'essere che attua le nature finite, a queste congiunto,
essendo reciso da Dio per rispetto a queste (come depone la coscienza 28
di queste, che conoscono quell'essere solo in quanto è ad esse congiunto) non può menomamente confondersi coll'atto creativo, o coll'attualità stessa di Dio, o con Dio stesso: le quali tre maniere dicono in fine lo stesso.

Ma qui si replicherà: Come dunque chiamate collo stesso voca-

bolo di essere l' uno e l' altro? Non devono avere qualche cosa di comune, acciocchè possano ricevere lo stesso vocabolo? E questo vocabolo *essere*, non ha esso un concetto e una significazione così semplice ed una, che non ammette nè pure definizione (*Antrop*...), dacchè è tale un concetto, che non se ne trova alcun altro più universale ed evidente per ispiegarlo? — Verissimo: ma quando l' *essere* si prende così solo e nudo, allora egli è l' *essere astratto*, e non l' essere sussistente, o che renda la natura tipica in cui è sussistente. Ora l'*essere astratto*, come abbiamo detto già di sopra degli astratti divini, è mediatore logico tra il Creatore e la creatura, tra la prima Causa e il causato. Poichè egli non è che solo nella mente; e la mente è quella che predica quell'essere astratto tanto di Dio quanto dell'ente finito. Ma è appunto questa *predicazione*, che cangia il significato della parola essere, e lo fa diventare equivoco. Poichè l' *essere astratto*, prima di essere predicato è uno e semplicissimo, ma non è in sè, bensì nella mente; quando poi è predicato, diventa un altro, perchè la predicazione che di quest'essere si fa in riguardo all'ente infinito è diversa dalla predicazione che di quest'essere si fa in riguardo all'ente finito. Infatti l'essere, si predica dell'Ente infinito col copulativo *essere*, dicendo: « l'Ente infinito è l' essere »; ma dell' ente finito si predica solo col copulativo avere, dicendo: « l' Ente finito ha l' essere » (*Logica* 429-430). La predicazione importa una congiunzione dell' essenza predicata con ciò di cui ella si predica: ma questa congiunzione è diversa secondo la natura del copulativo. La predicazione col copulativo *essere* importa una congiunzione che è più che semplice congiunzione, perchè è identificazione; la predicazione col copulativo *avere* importa una congiunzione che lascia la diversità de' due congiunti. L'essere astratto dunque identificato coll' Ente infinito, non è più l'essere astratto di prima, perchè è in sè sussistente. L'essere astratto congiunto colla natura finita, rimane la stessa essenza che si pensa nell'astratto, ma coll'atto di congiunzione con essa natura finita che per quest' atto sussiste: e però egli non è più l' *essere* puramente *astratto*, ma è l'essere con un atto limitato alle singole nature finite. Niuna meraviglia deve recar dunque, che l'*essere astratto* sia comune a Dio e alla creatura nel significato che si può predicare dell' uno e dell'altro, ma che l'essere stesso, dopo che è predicato e che ha cessato d'essere astratto, sia un altro predicato di Dio, e un altro predicato della creatura: predicata di Dio, l' *essenza* veduta nell'essere astratto si aumenta e si compie in sè

medesima; predicata della natura finita, quella essenza non si compie e non si aumenta in sè medesima, ma solo comunica la sua attualità alla medesima natura finita, e a questa si restringe: onde, se acquista un'attualità, questa però non è attualità di tutta l'essenza dell'essere, ma una attualità limitata nell'angustia del reale finito, perchè è relativa a questo.

1426. — L'ente finito dunque partecipa di quell'essenza dell'essere, che s'intuisce nell'essere astratto, e non della sostanza dell'essere sussistente. Ma l'essere di cui partecipa l'ente finito ha un ordine d'origine coll'essere sussistente, perchè da questo è tratto per opera della mente astraente di Dio creatore.

Nè l'uno, nè l'altro dunque de'due elementi, di cui si compone l'ente finito, cioè la sua *natura* e l'*essere subiettivo*, è una partecipazione immediata delle qualità e perfezioni in Dio sussistenti, ma mediata, cioè per mezzo degli *astratti* di queste qualità e perfezioni.

Tuttavia si frappone una differenza tra la partecipazione della natura, e la partecipazione dell'essere. La *natura* è partecipazione di tutto ciò che si contiene nell'*astratto tipico* (salva la possibilità, che si replichi il pronunciamento divino che produce questa partecipazione detta anche realizzazione); si nel reale che partecipa, e si nell'astratto tipico la natura è identica, e la sola forma categorica è diversa, essendo la natura nell'astratto in forma obbiettiva, e nel reale in forma subiettiva, così che si predica la natura che s'intuisce nel tipo della natura reale col copulativo essere, come dicendosi: « quest'ente reale è uomo ». L'essere subiettivo non è partecipazione di tutto ciò che si contiene nell'astratto essere, poichè vi si contiene l'essenza pura dell'essere, la quale è illimitata; ma partecipa tanto dell'essere, quanto n'è suscettiva, e questo quanto è pari alla limitazione della natura che viene attuata, e perciò la stessa essenza dell'essere è partecipata da tutte le nature finite. Che poi l'essere astratto, senza dividersi in sè stesso, possa essere partecipato parzialmente dalle molte nature finite, nasce da quello che abbiam detto, che la detta partecipazione non è identificazione, poichè se l'essere s'identificasse colla natura, essendo egli uno, una sola potrebbe essere la natura (il che avviene in Dio); ella invece è congiunzione di presenza, rimanendo l'essere sempre un altro dalla natura che lo partecipa, onde egli non si predica delle nature col copulativo **È**, ma soltanto col copulativo **Ha**, come dicendosi: « Quest'uomo **Ha** l'essere ».

(*Teosof.* Vol. III, n. 1424-1426; p. p. 344-348).

PROPOSIZIONE XII

12. La realità finita non è, ma egli (Dio) la fa essere coll'aggiungere alla realità infinita la limitazione — (*Teosof.* Vol. I, n. 681, pag. 658. — L'essere iniziale. . . . diventa l'*essenza* d'ogni ente reale — (Ivi, Vol. I, n. 458, p. 399).

L'essere che attua le nature finite, a queste congiunto, essendo reciso da Dio.... (Ivi, Vol III, n. 1425, p. 346).

XII. Finita realitas non est, sed Deus facit eam esse addendo infinitae realitati limitationem.

Esse initiale fit essentia omnis entis realis.

Esse quod actuat naturas finitas ipsis coniunctum, est recisum a Deo.

Analisi della dodicesima proposizione

La proposizione XII è stata manipolata con quattro stralci di testo, che qui porremo per ordine:

1º La realità finita non è, ma egli (Dio) la fa essere coll'aggiungere alla realità infinita la limitazione —; questo primo stralcio fu preso dal I. volume della *Teosofia* n. 68, pag. 658, linea 8, 9, 10:

2º L'essere iniziale.... è stato desunto dallo stesso volume n. 458, pag. 399, linea 24, 25:

3º diventa l'*essenza* di ogni ente reale — fu divulso dalla stessa pagina 399, linea 27, 28:

4º L'essere che attua le nature finite, a queste congiunto, es-

sendo reciso da Dio.... fu tolto dal vol. III, della *Teosofia* n. 1425, pag. 346, linea 1, 2. — Il 1º brandello è distante dal 2º di pagine 259, e dal 3º parimenti di pagine 259, e tutti e tre sono distanti dal 4º di pagine 1063. Si noti che il 4º senza le parole che seguono nel testo dopo i tre puntini... non ha senso alcuno, perchè questo resta ancora sospeso, e non è compiuto. Ma nel testo latino della proposizione, quel soggiuntivo del verbo: essendo reciso da Dio... si è fatto indicativo traducendo così: est recisum a Deo, e qui si è fatto punto. Ma cangiato il modo soggiuntivo del verbo nell'indicativo, e fatto ivi punto, questo stralcio diventa totalmente inintelligibile, perchè non si può, senza leggere il testo del Rosmini, capire di qual *recisione* ivi si parli, se di *recisione* mentale, o reale. Ciò si voleva dal manipolatore tenere nascosto a chi legge. I quattro pezzi de' quali è composta questa proposizione sono indicati nel testo riportato di sopra coi numeri **25**, **26**, **27**, **28** a pag. 89, 91, 104.

Tutti sanno che Iddio non può creare una cosa infinita; dunque volendo creare, bisogna che colla sua mente limiti la cosa che vuol creare; altrimenti la creazione sarebbe impossibile, come insegna S. Tommaso. — Ad primum ergo dicendum, quod hoc est contra rationem facti quod essentia rei sit ipsum esse ejus; quia esse subsistens non est esse creatum. Unde contra rationem facti est, quod sit simpliciter infinitum. Sicut ergo Deus, licet habeat potentiam infinitam, non tamen potest facere aliquid non factum, hoc enim esset contradictoria esse simul, ita non potest facere aliquid infinitum simpliciter — (*Sum.* 1, q. 7, art. 3). Il manipolatore della proposizione avendo ommesso quel che dice il Rosmini e prima e dopo il primo brandello, ha evidentemente falsificata la dottrina del medesimo, il quale insegna che Dio creando non limita la sua essenza, non limita sè stesso cosicchè diventi finito, il che sarebbe un assurdo, ma che nella sua mente segna i limiti della cosa che vuol creare. Questa limitazione di cui parla il Rosmini è un'operazione puramente mentale, come quella di un architetto che nella sua mente disegna i limiti di un palazzo che vuol fabbricare; altrimenti la fabbrica di un palazzo senza limiti in tutte le sue parti e senza misura, è assolutamente impossibile. « Chi opera liberamente, egli dice, e pone all'opera sua que' limiti che sono prescritti dalla sapienza e dalla bontà essenziale, non limita già sè stesso: chè la sua potenza rimane quella di prima: la limitazione imposta nel modo detto dalla libera volontà e non da alcuna necessità straniera non è un limite dell'operante, ma puramente un limite imposto alla cosa

operata ». (*Teosofia* Vol. I, pag. 441). Si legga il testo del Rosmini riportato di sopra a pag. 89 cominciando dal n. 681, e si vedrà che la dottrina del Rosmini è la medesima di quella che insegna S. Tommaso, di cui citiamo ancora su questo punto due testi: — « Per hoc autem excluditur quorumdam philosophorum positio dicentium, quod ex hoc quod Deus seipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi **non suo arbitrio limitet singula**, et universa disponat, sicut fides catholica profitetur ».

« Sciendum tamen quod quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen **sibi statuit determinatos effectus**, quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut *Sap.* XI, 21, dicitur: *Omnia in sapientia disposuisti, Domine.* — (*Contra Gentes* lib. 2, c. 26) ».

« Omnis multitudo in rerum natura existens est creata, et omne creatum **sub aliqua certa intentione creantis comprehenditur**; non enim in vanum agens aliquod operatur. Unde necesse est quod sub certo numero omnia creata comprehendantur. Impossibile est ergo esse multitudinem infinitam in actu, etiam per accidens (*Sum.* 1, q. 7, art. 4) ».

Dunque Dio non può creare senza porre limiti all'entità, alla grandezza, e alla moltitudine degli enti, che per questo appunto si chiamano finiti.

Se il Rosmini avesse detto e sostenuto che Dio fa esistere la realità finita col limitare la realità infinita in guisa che questa diventi finita; allora la proposizione sarebbe assurda; ma dicendo che Dio fa esistere la realità finita coll'aggiungere alla realità infinita la limitazione, con questa maniera di parlare non vuol dire che Dio creando limiti sè stesso e diventi finito, cangiando natura; ma per limitazione intende l'operazione della mente, colla quale Dio limita, fissa, circoscrive e determina il reale che vuol creare ad avere una data entità e non più. « La *limitazione*, dice il Rosmini, è un'operazione, colla quale non si nega un'entità ma si fa che qualche cosa non si trovi in una data entità. Ella involge dunque una relazione con una entità che rimane dopo la stessa limitazione, come *subietto* della limitazione eseguita. La *limitazione* dunque prende due significati, poichè 1° significa l'operazione limitante, 2° è il *limite* posto dalla detta operazione che rimane come suo effetto » (*Teosofia*, vol. I, n. 683, pag. 661). Nel primo brandello della proposizione il Rosmini usa la parola *limitazione* nel primo significato, ma non nel secondo, com'egli si spiega dopo nello stesso articolo

e negli altri che seguono. Distaccato questo brandello dal testo sembra che il Rosmini abbia adoperata la parola *limitazione* nel secondo significato, limitando la realtà infinita; ed invece ciò è falso, come i lettori possono verificare da sè medesimi leggendo il testo del Rosmini nel I. volume della *Teosofia* da pagina 656 in poi, dove tratta lungamente della dottrina dei limiti.

Del resto coll'aggiungere che fa Dio alla realità infinita la limitazione, non significa che egli tolga l'infinità alla realità infinita, e questa diventi finita; ma vuol dire che la limitazione entro la quale vien circoscritta la realità finita ha origine dalla realità infinita senza che questa perda la sua infinità. Questo è un fatto che, come abbiam detto, Iddio non può creare una cosa infinita, nè quanto alla sua perfezione, nè quanto alla sua grandezza, e neppure può creare un numero infinito di enti finiti, che ripugna. E per conseguenza è necessario che Dio, volendo creare, segni e fissi i limiti della perfezione, della grandezza e del numero degli enti, rimanendo però sempre in Dio medesimo la possibilità di aumentarne la perfezione, la grandezza e il numero.

« Singolar cosa! dice il Rosmini, ma questo modo però di limitar l'essere non può attribuirsi a Dio. — Convien sempre ricorrere all'ineffabile sua virtù creatrice. Non limita Dio questa sua virtù? Sì; perocchè egli crear potrebbe troppi più mondi ch'ei non crea. E bene, egli può dunque limitar l'atto suo a certi oggetti. E a far quest'atto limitante e creante, tanto superiore al nostro modo di concepire, egli non ha bisogno d'altro che del suo volere. Col suo volere crea le cose finite, e volendole creare le conosce, e conoscendole le crea. Queste create cose, nella loro propria sussistenza sono il termine della sua azione; e questo termine della sua azione ha un rapporto col suo essere somigliantemente appunto a quelle statue di cui abbiam parlato, le quali hanno un rapporto colla bianca muraglia di contro alla quale esse stanno. Riportando adunque Iddio le cose create coll'atto suo, quali termini di suo atto, al proprio suo essere, avviene che quest'essere le renda conoscibili, senza sofferir esso in sè nè punto nè poco modificazione o limitazione; poichè non s'aggiunge che una relazione esteriore, nella quale la mutazione sta tutta dalla parte delle cose create che cominciano, e non punto dalla parte dell'essere divino. (*Rinnovamento* pag. 627. Ediz. 2ª, Milano 1840) ». Non bisogna dimenticare che si tratta dell'infinita realità *cognita*, oggetto del pensiero divino.

Veniamo agli altri due brandellini della proposizione: « *L'essere iniziale.... diventa l'essenza di ogni ente reale* ». Si vede che il manipolatore di questa proposizione, per farla apparire panteistica, ha inteso, o ha fatto vista d' intendere che il vocabolo *essenza* in questo luogo significhi *sostanza,* come talvolta vien adoperata in questo senso. Ma invece il Rosmini in questo luogo, donde sono stati estratti questi due brandellini, non parla dell' essenza in senso di *sostanza;* parla dell' *essenza* in senso metafisico, parla delle essenze come stanno nell' esemplare ideale del mondo in Dio, come i lettori potranno verificare da sè medesimi nel testo di sopra riportato, dove sono i numeri **27, 28** in margine.

L' idea, secondo S. Tommaso, si può considerare sotto diversi aspetti; se si considera *secundum quod est principium cognitionis rei* (*Sum.* 1, q. 15, art. 1), allora l' idea *diventa l' essere intelligibile,* e l' *essere iniziale* relativamente alla cognizione, in quanto cioè è il mezzo, il principio o inizio del conoscere; se si considera *secundum quod est principium factionis rerum* (Ivi, art. 3); allora l' idea *diventa l' essere iniziale* o l' esemplare relativamente alla creazione degli enti; i quali traggono la loro origine o l'inizio dalla loro rispettiva idea che è in Dio. *Scientia Dei continens hujusmodi formas* (ideas), *est prima rerum origo* (Lib. 1, *Sent. Dist.* 38, art. 2). — *Idea proprie dicta respicit rem secundum quod est producibilis in esse.* — (*De Veritate* q. 3, art. 5). *Ideae existentes in mente divina non sunt generatæ, nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativæ et productivæ rerum* (Ivi, art. 1, ad 5^{m}). 'Ιδέα græce, *latine forma dicitur. Unde per ideas intelliguntur formæ aliquarum rerum præter ipsas res existentes. Forma autem alicujus rei ad duo esse potest, vel ut sit exemplar ejus cujus dicitur forma, vel ut sit principium cognitionis ipsius, secundum quod formæ cognoscibilium dicuntur esse in cognoscente* (*Sum.* 1, q. 15, art. 1). L' idea adunque non s' *identifica* colle cose reali finite, ma esiste fuori delle cose stesse (præter ipsas res existens), e non entra punto a far parte degli enti reali finiti. E per conseguenza l' idea è l' essenza, non la sostanza di ogni ente reale: *Hoc est contra rationem facti* (cioè di ogni ente reale creato) *quod essentia rei* (1) *sit ipsum esse ejus; quia esse subsistens non est esse creatum* (*Sum.* 1, q. 7, ad 1^{m}).

(1) Cioè la sostanza della cosa.

Il che vuol dire che l'essenza o idea non s'identifica coll'ente reale finito, ma esiste fuori di esso come forma, esemplare, principio o inizio sia in ordine alla cognizione od origine della esistenza del reale stesso, e come ragione o essenza di esso. Tanto ciò è vero che l'essenze delle cose sono immutabili, eterne e necessarie, i quali attributi ripugnano ai reali finiti. Ascoltiamo a questo proposito la testimonianza di un Tomista del secolo passato, che prova essere l'essenze delle cose intrinsecamente immutabili. — Probatur ex constituto principio contradictionis. Fieri enim non potest, ut idem simul sit et non sit. Atqui si rerum essentiæ essent mutabiles ab intrinseco, idem simul esset, et non esset. Fac enim esse ab intrinseco mutabilem essentiam trianguli, et Deum posse illi addere, vel tollere angulum, non destructa essentia trianguli; jam triangulum esset, et non esset triangulum; esset quidem, quia non esset destructa ejus essentia; non esset vero, quia constaret ex quatuor angulis. Idem dicendum de rerum cæterarum essentiis. Hæ quidem sunt sicut numeri, in quibus, quolibet addito, vel subtracto variatur species. Fieri ergo non potest, ut essentiæ rerum sint mutabiles ab intrinseco.

Insuper, essentiæ rerum sunt archetypæ rerum ideæ in mente divina existentes, prout divina Essentia est a creaturis diversimode participabilis, Sed hujusmodi ideæ sunt ab intrinseco immutabiles, cum sint ipse Deus. (E non è stato accusato che io mi sappia, nè di ontologismo nè di panteismo!). Essentiæ igitur rerum sunt ab intrinseco immutabiles (1).

Quando adunque il Rosmini nel luogo citato dice che l'*essere iniziale... diventa l'essenza di ogni ente reale,* il verbo *diventare* ha lo stesso significato, come se si dicesse che l'idea *diventa* la forma, *diventa* il principio, o inizio del conoscere, *diventa* l'esemplare, *diventa* l'origine, o inizio degli enti creati, *diventa* la ragione, *diventa* l'essenza di ogni ente reale, vale a dire, piglia l'idea diversi nomi, in quanto si può considerare sotto varii aspetti. Ma non vuol dire il Rosmini che l'essere iniziale diventi l'essenza di ogni ente reale nel senso che quello si cangi in questo, perchè in tutte le sue opere ha sempre detto e sostenuto che l'essere iniziale, l'idea, o essenza non è un elemento intrinseco degli enti finiti. Le essenze di ogni ente reale finito sono ideali, e non si

(1) Roselli, *Summa Philosophica* ad mentem S. Thomae Aquinatis, Part. 2, *Metaphysica*, q. 2, art. 2, Bononiae 1858, pag. 18, editio tertia.

devono punto confondere colla sostanza dei reali. L'essere iniziale, e l'essenza nel sistema e linguaggio del Rosmini è la stessa cosa, ma considerata sotto aspetto diverso.

Supponiamo che uno volesse falsificare una proposizione di San Tommaso simile a questa: potrebbe estrarla dall'articolo 1 della questione 15ª della *Somma Teologica*, o da altri luoghi, e formularla così: *Idea.... est forma rei, vel rerum*: questa proposizione distaccata dal testo in tal modo diventa equivoca se non si fa capire di qual *forma* si parli, se di forma intelligibile e ideale, o se di forma fisica e reale: poichè nel primo caso la proposizione è vera, parlando appunto ivi S. Tommaso di forma intelligibile: nel secondo è falsa. Lo stesso dicasi di questa proposizione estratta dal testo del Rosmini, dov' egli parla dell'*essenza* intelligibile, e ideale, non dell'*essenza* nel senso di *sostanza*, come talvolta vien così chiamata, per indicare il termine reale, a cui corrisponde l'essenza ideale. S. Agostino e S. Tommaso chiamano anche l'idea *ratio*, che devesi intendere in senso oggettivo: ma se per *ratio* si volesse intendere la nostra *ragione* soggettiva, si falsificherebbe la loro dottrina.

In quanto al 4º brandello della proposizione, pescato alla distanza, dagli altri, di 1063 pagine: «L'essere che attua le nature finite, a queste congiunto, essendo reciso da Dio... », estratto in tal modo dal testo manca perfino di senso grammaticale, e se non si va a leggere il testo del Rosmini, dal complesso soltanto delle parole di questo inciso non se ne capisce nulla, essendo stato il periodo troncato nel capo e nei piedi, il senso n' è rimasto sospeso. È ben vero che le parole: essendo reciso da Dio... furono tradotte in latino: est recisum a Deo, facendo punto dove nel testo del Rosmini non c' è neppur virgola: ma ciò dimostra l'arte finissima del sarto che cuci queste proposizioni di cambiare cioè i tempi e modi dei verbi, e di estrarre dal testo soltanto quelle parole, e quegli incisi, che gli sembravano acconci per far condannare le proposizioni. Questo brandello della proposizione distaccato dal testo ha un significato diverso da quello che ha unito al medesimo. Poichè affermandosi che: *L'essere, che attua le nature finite, a queste congiunto, è reciso da Dio*; fa supporre a chi legge la proposizione, che il Rosmini ammetta separato da Dio un ente che attua, o crea le nature finite; il che quanto sia assurdo, non c' è bisogno di dimostrarlo. Ma andando a vedere nel testo come stanno le cose, allora si trova che l'*essere che attua le nature finite*, non è un *essere* separato da Dio, e

stante da sè, non è *reciso da Dio*, come lo ha reciso il manipolatore di questa proposizione, facendo punto dove non vi è neppur virgola. Supponiamo che uno volesse falsificare la dottrina di San Tommaso su questo punto, che è la stessa di quella che insegna il Rosmini; potrebbe prendere i seguenti detti: *Formæ autem exemplares intellectus* **(divini)** *sunt factivæ totius rei et quantum ad formam et quantum ad materiam* (*Quodlib.* 8, art. 2). Se maliziosamente si omette la parola *divini* posta fra parentesi e che è nel testo di S. Tommaso; allora la proposizione diventa così estesa che comprende non solo le idee che si trovano nell'intelletto divino, le quali soltanto *sunt factivæ totius rei, et quantum ad formam et quantum ad materiam*, ma comprenderebbe anche le idee che sono negli intelletti creati, ne' quali le idee non sono *fattive*, o *creative* delle cose, ma soltanto mezzo per conoscerle. Dunque se chiamansi *creative* le idee negli intelletti creati, la proposizione è falsa. Seguitiamo. *Esse namque* **(divinum)** *proprie est ratio creandi; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum est eis possibile...* (*Opusc.* 37, c. 4).

Si tolga dunque via anche da questo testo la parola *divinum*, posta fra parentesi, e allora la parola **Esse** ha un significato così esteso e indeterminato, che può dar luogo ad equivoci. Poco dopo S. Tommaso nello stesso capo dice: **Ens tamen creat ens.** Queste proposizioni così monche e distaccate dal rimanente del testo potrebbero far pensare che S. Tommaso ammetta e insegni che l'*essere crei l'essere, o crei sè stesso*; il che equivale a negare la creazione, perchè posto l'*essere*, se questo creasse sè stesso, non creerebbe nulla, perchè si suppone essere antecedente alla creazione come causa. I lettori adunque potranno verificare da sè medesimi che la proposizione 12ª è falsificata, leggendo il volume III della *Teosofia* da pagina 319 fino alla fine dell'articolo, e i luoghi, donde sonosi estratti gli altri tre brandelli.

PROPOSIZIONE XIII

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO IV.

Se l' essere assoluto e il relativo abbiano comune fra loro l' essere.

Si farà qui ancora un'altra obbiezione, che non possiamo preterire a questo luogo, solleciti che il ragionamento che segue corra più spedito: ed è questa: se il relativo è anch' egli essere ed essere è pure l' assoluto, dunque vi ha qualche cosa di comune fra l' uno e l' altro, e questa è l'essenza dell'essere. Tanto l'assoluto dunque, quanto il relativo partecipa della stessa essenza dell' essere, non sono dessa: vi hanno dunque due esseri, e di più l'essenza dell'essere separata da essi, che non è l' essere: assurdo manifesto.

A che si risponde, che l' essere assoluto è l' essenza dell' essere ultimata e compiuta, e che l'essere relativo ne partecipa non assolutamente, ma relativamente al soggetto che è base dell'essere relativo; e perciò appunto dicesi relativo.

Questo apparisce da ciò che abbiamo già innanzi dichiarato, dimostrando in che maniera l' uomo dia l' appellazione di essere al sentimento. Noi abbiam detto che gliela dà perchè gli aggiunge l'essenza dell'essere senza immedesimarla con lui; onde il relativo non è propriamente essere, ma ha congiunto l' essere per opera della mente che lo concepisce. Si domanderà: che cosa è dunque? Distinguiamo le parti di questa domanda: il sentimento finito e tutto ciò che cade in esso, in una parola, il reale finito si concepisce in tre modi, e sotto ciascuno di questi si può domandare che cosa è.

1º Si concepisce unito all'essenza dell'essere dalla mente, e in tal caso è ciò che si dice *essere relativo*.

2º Si concepisce diviso affatto dall'essere che v'aggiunge la mente e in tal caso non è essere, ma incoazione di essere, materia di cognizione. E che cosa è questo? Appunto perchè non è essere è cosa che da sè sola non può stare, involge assurdo, e però è uno di que' pensieri relativi che la mente pensa perchè non s'accorge della ripugnanza intrinseca che contengono; quindi ne ragiona ella, ma non giunge mai a fare l'ipotesi che sussistano veramente senza congiungerli coll'essere stesso. Dove scorgesi un caso appunto del sintesismo ontologico, onde avviene che il reale finito sintesizzi coll'essenza dell'essere, e senza di essa sia assurdo, benchè non sia dessa.

3º Finalmente si può domandare che cosa sia il reale finito rispetto al reale infinito; e rispondesi che è termine di lui, e in quanto è termine di lui a lui congiunto, in tanto cessa l'essere relativo, benchè a questo termine risponda il relativo tostochè il reale non si riporta più al principio assoluto, ma unicamente al termine stesso, la cui relazione con sè è ciò che il forma relativo * (1).

Se dunque l'assoluto è l'essenza dell'essere intieramente compiuta, e il relativo non è l'essere, ma l'ha congiunto, vedesi in che modo si può dire che l'essenza dell'essere, sia comune: questa non diviene due perciò, nè l'assoluto ha qualche cosa di più dell'essenza dell'essere, come la specie per e. ha qualche cosa di più del genere, ma è la stessa essenza dell'essere compiuta. Il relativo per contrario, non è, ma si forma, si genera continuamente, per parlare con Platone. E la generazione del relativo che continuamente si fa, si può esprimere in questo modo: un termine dell'attività volontaria dell'assoluto ha una relazione con sè stesso; e a questo termine, in quanto ha una relazione con sè stesso, e non in quanto è termine dell'assoluto, si aggiunge dalla mente l'essenza dell'essere, e questa sintesi che fa la mente è la generazione dell'essere relativo. Ma conviene avvertire: quando la mente aggiunge a quel termine l'essenza dell'essere, non ve l'aggiunge completa quest'essenza, ma priva de' termini suoi; e

---

* (1) Noti il lettore come qui si accenna il doppio modo d'esistere delle cose create, cioè *in Dio*, e *in sè stesse*, modo ricordato anche da S. Tommaso; e come considerate nel primo di questi due modi, esse sono appunto i *termini* ricordati dall'autore.

ciò perchè la mente umana non conosce per natura che l'essenza dell'essere priva de' suoi termini. Onde quello che è termine dell'assoluto, ma che ha una relazione seco stesso, preso unicamente come avente questa relazione e senza nessun riguardo all'assoluto di cui è termine, è dalla mente umana considerato come termine immediato dell'essenza dell'essere indeterminato; la quale priva de' termini suoi proprii acquista questo nuovo termine; onde di esso dalla mente viene costituito e formato un ente, ch'è appunto quello che dicesi relativo. Vedesi manifestamente come l'essenza dell'ente rimanga una, e tuttavia per opera della mente ammetta un termine relativo, e così sembri accomunarsi a più. Ma il vero si è che l'essenza dell'essere è solo propria dell'assoluto dove ella è tutta intiera e spiegata, quando il relativo non è propriamente ente per sè, ma si fa tale per operazione della mente stessa.

Prop. 13ª Convien dunque dire, che la differenza che passa tra l'essere 29
assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore; e ancor maggiore della differenza da categoria a
categoria; perocchè s'ha *differenza* di essere in questo senso, che 30
l'uno è assolutamente ente, l'altro è assolutamente non-ente.

Ma questo secondo è relativamente ente: ora col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l'ente; sicchè rimane che
assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, 31
ma bensì un essere solo * (1), e in questo senso non v'abbia diversità di essere, anzi unità di essere (*Teosof.* Vol. V, Cap. IV, p. p. 7-9).

---

* (1) Queste ultime righe si riferiscono alla sentenza già detta poc'anzi: che l'essere assoluto è l'essenza dell'essere ultimata e compiuta, di cui partecipa il relativo non assolutamente, ma relativamente. — *Nota* di P. Perez, editore di questo Volume della *Teosofia.*

PROPOSIZIONE XIII

13. La differenza che passa tra l' essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore....; perocchè v' ha differenza di essere in questo senso, che l' uno è assolutamente ente, l' altro è assolutamente non-ente. Ma questo secondo è relativamente ente: ora col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l' ente; sicchè rimane che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo, e in questo senso non v' abbia diversità di essere, anzi unità di essere — (*Teosof.* Vol. V, Cap. IV, p. 9).

XIII. Discrimen inter esse absolutum et esse relativum non illud est quod intercedit substantiam inter et substantiam, sed aliud multo maius; unum enim est absolute ens, alterum est absolute nonens. At hoc alterum est relative ens. Cum autem ponitur ens relativum, non multiplicatur absolute ens: hinc absolutum et relativum absolute non sunt unica substantia, sed unicum esse; atque hoc sensu nulla est diversitas esse, imo habetur unitas esse.

Analisi della tredicesima proposizione.

Questa proposizione fu manipolata con tre brandelli di testo, come i lettori potranno verificare qui sopra dove sono i numeri **29, 30, 31**, in margine; e fra il primo e secondo dove sono quattro puntini.... furono omesse queste parole: « e ancor maggiore della differenza da categoria a categoria ». La proposizione fu estratta dal

Vol. V della *Teosofia* pag. 9, linea 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24: ma nella linea 16, 17, furono trascurate le suddette parole. Non si sa per qual motivo, e in qual senso questa proposizione sia stata proscritta, perchè anche distaccata così come sta dal contesto è apertamente insegnata da tutti i santi Padri e Dottori della Chiesa, e specialmente da S. Agostino, e da S. Tommaso in moltissimi luoghi, come si può vedere dalle loro opere. Citiamo intanto alcune testimonianze non sospette, che dimostrano la dottrina del Rosmini non essere infetta di alcun errore. — .... Respondeatur: *Ego sum qui sum: et dices filiis Israel: Qui est, misit me ad vos;* tanquam in ejus comparatione qui vere est quia incommutabilis est, ea quæ mutabilia facta sunt, **non sint.** — (S. Agostino, *De Civit. Dei,* Lib. 8, cap. 11). — Quid sit ipsum esse, dicat cordi, intus dicat, intus loquatur, homo interior audiat, mens capiat vere esse: est enim semper eodem modo esse... Res enim quaelibet, prorsus qualicumque excellentia, si mutabilis est, **non vere est:** non enim est ibi verum esse, ubi est et **non esse.** (In Ioan. *Evang.* cap. 8, tract. 38, n. 10). — Ita enim ille (Deus) est, ut in ejus comparatione ea quae facta sunt, **non sint.** Illo non comparato, sunt, quoniam ab illo sunt; illi autem comparata, **non sunt;** quia verum esse, incommutabile esse est, quod ille solus est. Est enim **Est,** sicut bonorum bonum, bonum est. (Il Psal. 134, n. 4). — Ascoltiamo S. Girolamo. — Solus Deus vere **est,** cujus essentiae comparatum nostrum esse, **non est.** (Ad Marcellam). — Una est Dei et sola natura, quae vere **est;** id enim quod subsistit, non habet aliunde, sed suum est. Cetera quae creata sunt, etiamsi videntur esse, **non sunt;** quia aliquando non fuerunt, et potest rursum **non esse** quod sunt. Deus solus, qui aeternus est, hoc est qui exordium non habet, **essentiae** nomen vere tenet. (*Epist.* 25 ad Damascenum). S. Bernardo dice quanto segue: Si bonum, si magnum, si beatum, si sapientem, vel quidquid tale de Deo dixeris in hoc verbo instauratur, **quod est, est.** Nempe hoc est ei esse, quod hæc omnia esse. Si et centum talia addas, non recessisti ab esse. Si ea dixeris, nihil addidisti: si non dixeris, nihil minuisti. Iam si vidisti hoc tam singulare, tam summum esse; nonne in comparatione hujus quidquid hoc non est, judicas potius **non esse, quam esse?** Quid item Deus? Sine quo **nihil est.** Tam nihil esse sine ipso, quam nec ipse sine se potest. Ipse sibi, ipse omnibus est. Ac per hoc quodammodo ipse solus est, qui suum ipsius est, et **omnium esse.** (*De consideratione ad Eugenium* IV, Lib. V, cap. 6). — Quidquid veniens

ex eo quod fuit non cessat tendere in id quod erit, transitum sane habet per est, **sed omnino non est.** Nam quo modo est, quod nunquam in eodem statu permanet? Solum proinde vere est, quod nec *a fuit* praeciditur, nec *ab erit* expungitur: sed solum atque inexpugnabile remanet ei **est,** et manet quod **est.** Nec *fuit*, illi sane tollit esse ab aeterno: nec *erit*, esse in aeternum: ac per hoc sibi vendicat esse, idest increabile, interminabile, invariabile (*Serm.* 31 *in Cant.*). — Un altro antico scrittore così ragionava sul nulla della creatura.

Int. Quid? Fietne Deus omnia? Quæ omnia? Cum omnia dicimus, ligna et lapides et omnem creaturam tam spiritualem quam corpòream cogitare solemus. Erit ergo Deus in lapide lapis, seu quodlibet aliud, si omnia in omnibus.

Resp. Quam praeceps vadis, tam inconsulte concludis. Quis adeo desipit, ut pro sensu tuo dicat Dominum omnia fieri? Deus equidem omnia facit, non ipse fit. Nescis quia omnis creatura de nihilo est, et pro conditione sua mutabilitati obnoxia est? Creatura ergo omnis, quantum in se ipsa est, **id quod est non est,** quia mutabilis est. Creator vero, quia id ipsum quod est, sine initio et sine fine, sine omni mutabilitate in se ipso est, id quod est vere et incommutabiliter est: de quo testatur Evangelium quia *omnia per ipsum facta sunt*. Sed quæ facta sunt, **per se nullo modo subsistunt.** Ea propter cum dixisset: *omnia per ipsum facta sunt*, recte subiecit, *et sine ipso factum est nihil*. Quod sic video distinguendum. Et factum est nihil sine ipso. Quia sicut nec fieri sine ipso, sic nec factum potest subsistere sine ipso. Non enim creavit illud Deus de aliquo, sed de ne ullo, sed de nihilo. Quare, quod factum est, **in se ipso nihil est.** Creatura itaque ideo tantum est, quia a Deo condita est. Creator nimirum adeo vere est quod creatura quae ex ipso est, et per ipsum manet quod est, quamvis de nihilo sit, tamen in ipso etiam vita est, teste Evangelista: *Quod factum est, inquit, in ipso vita erat.* Hoc animadverte sic dictum, ut causam intelligas per effectum. Causa est ars illa, vel sapientia conditoris, qua omnia facit. Effectus est omne quod condidit. Ars illa, seu sapientia, in Deo perpetua et immutabilis vivit. Effectus, idest creatura, et incipit, et in se ipso mutabilis consistit. Omne ergo quod factum est, **in se ipso utique nihil est;** sed in Deo est quidquid est, in quo ejus esse est. — (Hugonis Archiepiscopi Rotomagensis, *Dialogorum* Lib. VI. Martene, *Thesaurus Anecdotorum*, Tom. V, Colon. 979). —Veniamo a S. Anselmo.

Videtur ergo consequi ex praecedentibus, quod iste spiritus, qui sic suo quodam mirabiliter singulari, et singulariter mirabili modo est, quadam ratione solus sit: alia vero quaecumque videntur esse, huic collata, **non sint**. Si enim diligenter intendatur, ille solus videbitur **simpliciter, et perfecte, et absolute esse**; alia vero omnia fere **non esse, et vix esse**: quoniam namque idem spiritus, propter incommutabilem aeternitatem suam, nullo modo secundum aliquem motum dici potest quia fuit aut erit, sed simpliciter, est: nec mutabiliter est aliquid, quod aliquando aut non fuit, aut non erit; neque non est quod aliquando fuit, aut erit: sed quidquid est, semel et simul, et interminabiliter est. Quoniam, in quam, hujusmodi est esse ejus; jure ipse simpliciter, et absolute, et perfecte dicitur esse. Quoniam vero omnia alia secundum aliquid mutabiliter aliquando aut fuerunt, aut erunt quod non sunt; aut sunt quod aliquando non fuerunt, vel non erunt: et quoniam hoc quia fuerunt, jam non est; illud autem, scilicet, quia erunt, nondum est; et hoc quia in labili brevissimoque, et vix existente praesenti sunt, vix est. Quoniam ergo tam mutabiliter sunt; **non immerito negantur simpliciter, et perfecte, et absolute esse; et asseruntur fere non esse, vix esse**. Deinde, cum omnia, quaecumque aliud sunt quam ipse, de non esse venerint ad esse, **non per sè**, sed per aliud; et cum de esse redeant ad non esse, quantum ad se, nisi sustineantur per aliud: **quomodo illis simpliciter convenit, aut perfecte, sive absolute esse; et non magis, fere vix non esse?** Cumque esse solius ejusdem ineffabilis spiritus intelligi nullo modo possit, aut ex non esse incoeptum, aut aliquem pati posse, ex eo quod est in non esse, defectum: et quidquid ipse est, non sit per aliud quam per se, idest, per hoc quod ipse est; nonne hujus merito solum intelligitur simplex, perfectumque, et absolutum? Quod vero sic simpliciter et omnimoda ratione solum est perfectum, simplex et absolutum, id nimirum quodammodo jure dici potest solum esse; et e contra, quidquid per superiorem rationem, nec simpliciter, nec perfecte, nec absolute esse; sed vix esse, aut fere non esse, cognoscitur: id utique aliquo modo recte, non esse dicitur. Secundum hanc igitur rationem ille solus creator spiritus est: et omnia creata, **non sunt**; nec tamen omnino non sunt, quia per illum, qui solus absolute est, de nihilo aliquid facta sunt. — (*Monolog.* cap. 28).

Tu solus ergo, Domine, es quod es: et tu es qui es. Nam quod aliud est in toto, et aliud in partibus, et in quo aliquid est mutabile, **non omnino est quod est**. Et quod incepit a non esse, et

potest cogitari non esse; et nisi per aliud subsistat, redit in non esse; et quod habet fuisse, quod jam non est, et futurum esse, quod nondum est; **id non est proprie et absolute** (*Proslog. cap* 22). Veniamo a S. Tommaso.

Esse autem non habet creatura nisi ab alio: sibi autem relicta in se considerata, **nihil est; unde** prius naturaliter inest sibi **nihil quam esse.** — (Opusc. 27 *de Æternitate mundi*). — Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, quod omnis creatura est tenebra, vel falsa, vel nihil in se considerata, non est intelligendum, quod essentia sua sit tenebra, vel falsitas; sed quia non habet nec esse, nec lucem, nec veritatem nisi ab alio; unde si consideretur sine hoc, quod ab alio habet, **est nihil, et tenebra, et falsitas.** — (*De Veritate*, q. 8, art. 7). — Omnis creatura tenebra est comparata immensitati divini luminis (*Sum.* 2, 2, q. 5, art. 1, ad 2^{m}). — Ad 16^{m} dicendum, quod **esse simpliciter et absolute dictum de solo divino esse intelligitur**, sicut et bonum etc. (*De Veritate*, q. 2, art. 3).

Cornelio a Lapide nel suo commento sull' Esodo (Cap. 3, v. 14). *Ego sum qui sum*, dice: Ego Deus nomen proprium me ab aliis discriminans, non habeo, sed quod generalissimum est **Ens, mihi** est proprium.... S. Hieronymus in cap. 2 ad Ephes: *Ego sum qui sum;* idest, ego solus sum, quia solus a me ipso habeo esse: solus sum qui non sum productus vel genitus ab aliquo; cetera vero **ex se et natura non sunt,** sed ex voluntate mea habent esse, quantum, quemadmodum, et quousque ego volo....

Ego sum qui sum, idest habeo **esse universalissimum,** illimitatum et infinitum: nam cum habeam esse a me, non potuit mihi determinari **ipsum esse;** hinc sum **ipsum esse subsistens,** incomprehensibile, innominabile, infinitum....

Nota. Sicuti nomen Dei est **esse,** ita e contrario creaturarum nomen est **non esse.**

È dunque chiaro, che « la differenza che passa tra l' essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore; e ancor maggiore della differenza da categoria a categoria; perchè s' ha differenza di essere in questo senso, che l' uno è assolutamente ente, l' altro è assolutamente non-ente ». Imperocchè, come dice S. Tommaso: — Quantum creatura accedit ad Deum, tantum habet de esse, quantum vero ab eo recedit, tantum habet de non esse: et quia non accedit ad Deum, nisi secundum quod esse finitum participat, **distat autem in infinitum,** ideo dicitur

quod plus habet de non esse; et tamen illud esse quod habet, cum a Deo sit, a Deo cognoscitur (*De Veritate,* q. 2, art. 3 ad 16^{m}). — Deus magis distat a creaturis quam una creatura ab alia quantum ad modum essendi (*De Veritate,* q. 12, art. 4, ad 14^{m}).

La ragione di ciò si è che la creatura è ente, ma non è l'*essere:* Illud quod habet esse, et **non est esse,** est ens per participationem (*Sum.* 1, q. 3, art. 4).

Il P. Tommaso Le Blanc S. I. nel suo commento al salmo 38° v. 6: *Et mea substantia tamquam nihilum ante te,* dice: « Homo praesertim nihil est, si cum Deo conferatur, qui est suum ipsius esse, et essentia, ut docet S. Thomas 1, p. q. 3, art. 3, in Deo enim esse et essentia non differunt, q. 2, art. 1, q. 3, art. 4. Differt ejus esse ab esse creaturae tripliciter, 1 quia subsistit, 2 quia non fit, nec mutatur, 3 quia non differt ab essentia sua, ut ait idem sanctus Doctor in Lib. 1, Sent. Dist. 8. Creaturæ autem **non sunt** coram eo, quia per se non subsistunt. Isaiae, 40, 17: *Omnes gentes quasi non sint, sic sunt coram eo, et quasi nihilum, et inane reputatae sunt ei.* Forerius vertit, *plusquam nihilum:* quia ut ait Cornelius a Lapide, si nihilum cum ente quolibet creato conferas, minus illud ab eo distat (cum utrumque sit finitum, finiti autem a finito distantia sit finita) quam distet ens quodlibet, imo totus mundus a Deo: hujus enim infinita est distantia. Deus enim in infinitum entia omnia creata transcendit, ac proinde ab iis non tantum negative, sed et positive distat in infinitum: cum ens a nihilo positivam distantiam habeat finitam. Sicut enim ens est finitum, sic etiam ejus oppositum, puta non ens, sive nihil, est finitum: est enim negatio vel privatio entis finiti. *Nihil* ergo per se, et quasi positive est finitum; quia minus habet esse quam ens; nullum enim habet esse, estque nihil prorsus. Negative tamen *nihil* est aliquo modo infinitum; quia negat omne ens, omnesque res, etiamsi illæ essent infinitæ: negat ergo infinita quæ sunt, vel esse possunt; sed positive est finitum, ac finite tantum distat ab ente creato et finito. Sin autem nihilum cum Deo conferas, nil a Deo magis distare potest quam nihilum. Loquor physice. (*Psalmorum Davidicorum Analysis,* Tom. 3, colon. 353).

Avendo dunque detto il Rosmini che la differenza che passa tra l'essere assoluto e il relativo non è quella di sostanza a sostanza, ma una molto maggiore, e che l'uno è assolutamente ente, e l'altro assolutamente non-ente, non ha detto di più, nè di meno di ciò che hanno insegnato da tanti secoli gli uomini più grandi che abbia

avuto la Chiesa Cattolica. E fa veramente meraviglia come i libri di S. Agostino, di S. Girolamo, di S. Anselmo, di S. Tommaso, e di tanti altri dottissimi uomini venuti dopo di loro, abbiano potuto insegnare la stessa dottrina del Rosmini, senza andar soggetti a critiche e molto meno a condanne. Il dire che il relativo è assolutamente non-ente, non significa altro che il relativo non ha in sè la ragione del proprio esistere; significa che il relativo non è l'essere, perchè, come ha detto di sopra S. Tommaso: **Esse simpliciter et absolute dictum de solo divino esse intelligitur**; non significa già che il relativo sia il *nulla*; perchè se fosse il *nulla*, allora non sarebbe neppur ente relativo essendo il *nulla* la negazione totale dell'essere; la distinzione quindi tra l'essere assoluto e il relativo sarebbe assurda. Ma è mai possibile il supporre che il Rosmini abbia voluto dire che il relativo è assolutamente non-ente nel senso che sia il *nulla?* Una simile taccia sarebbe una calunnia intollerabile. La dottrina che insegna il Rosmini è precisamente la stessa di S. Tommaso. — Ad 4^{m} dicendum, quod illud quod habet esse ab alio, in se consideratum est **non ens**, si ipsum sit aliud quam ipsum esse quod ab alio accipit (1). Si autem sit **ipsum esse**, quod ab alio accipit, sic non potest in se consideratum esse **non ens** (2). Non enim potest in **esse** considerari **non ens**; licet in eo quod est aliud quam esse, considerari possit. Quod enim est, potest aliquid habere permixtum, **non autem ipsum esse**, ut Boetius dicit in libro *de Hebdomadibus*. Prima quidem conditio est creaturae, sed secunda est conditio Filii Dei (*De Potentia*, q. 3, art. 13).

La proposizione adunque in quanto alla prima parte non può essere stata proscritta se non supponendo che il non-ente sia stato preso per la stessa cosa che il *niente*: il che quanto sia vero, cioè che il non-ente sia il *niente*, basta leggere il testo del Rosmini, e sapere in che senso la creatura, o il relativo si chiami non-ente. Il non ente del Rosmini in questa proposizione non è precisamente altro che il non-ente di S. Agostino, di S. Girolamo, di S. Anselmo,

---

(1) *L'altro dall'istess'essere* (l'*aliud quam ipsum esse*) è il relativo, il quale in sè considerato, è non-ente, perchè non è l'*istess'essere* (l'*ipsum esse*), il quale è proprio soltanto dell'assoluto, che è assolutamente ente.

(2) *L'istess'essere*, (l'*ipsum esse*) in sè considerato non può esser non-ente, perchè nell'*istess'essere* non si può pensare il non-ente, sebbene nell'*altro dall'essere*, cioè nel relativo, o nella creatura, si possa pensare. Questa dottrina è più chiara del sole.

e di S. Tommaso. La dottrina del Rosmini su questo punto si risolve in queste poche parole di S. Tommaso: Omnia Deo comparata, **nihil sunt**, et tamen simpliciter **non nihil sunt** (*De Veritate*, q. 2, art. 3, ad 8^m^). Il che vuol dire, che il relativo, come si esprime il Rosmini, è relativamente ente, ma non è assolutamente ente, cioè non è ente in senso assoluto; altrimenti non sarebbe più relativo, ma sarebbe l'assoluto stesso, cioè Dio; assurdo manifesto, come ha spiegato in questo capo, da cui fu estratta la proposizione e nell'altro antecedente. Riportiamo anche quest'altro passo, che dimostra la sua dottrina non essere erronea, ma insegnata dai SS. Padri.

« Laonde, secondo due rispetti diversi in cui si considera la cosa contingente, si può dire che essa è, cioè per l'essere ricevuto che già ella ha, e però si può dire che ci sia nella cosa l'ente e il non-ente: ma questi sono due rispetti, e due diversi rispetti, in cui si considera dalla mente la stessa cosa, sono una distinzione e non una identificazione di concetti. E a questi due concetti appunto riguardava S. Agostino, quando diceva delle cose inferiori a Dio: *nec omnino esse, nec omnino non esse*; e rivolgendo il discorso a Dio stesso: *Esse quidem, quoniam abs te sunt: non esse autem, quoniam id, quod es, non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet* (1). La quale è voce ripetuta in tanti modi diversi da' padri (2), non meno che da' filosofi (3). Ora una dottrina così perseverante nella Chiesa, non meno che nelle scuole filosofiche, riceve la sua spiegazione immediata dalla dottrina esposta dell'essere virtuale e iniziale; e questa spiegazione svelle gli errori che non avendola intesa, vi aggraticciò il filosofo tedesco di cui parlavamo ». — *Teosofia*, Vol. I. pag, 250, n. 307.

Veniamo all'altra parte della proposizione che risguarda l'unità dell'essere, che a non pochi riesce assai difficile a capirsi. Ma per essere da tutti inteso, mi spiegherò in questa maniera. Si supponga che uno pronunciasse questa sentenza: Io sono la verità; questo

---

(1) *Confess.* VII, II.

(2) Cf. S. Anselmo, *Monolog.* c. 28. — Il Fénélon nel trattato dell'*Esistenza di Dio* ripete spesso questo sentimento. *Je ne suis pas, ô mon Dieu; dice in un luogo, ce qui est: helas! je suis presque ce qui n'est pas. Je me vois comme un millieu incompréhnsible entre le neant et l'être* etc. II, P. a. III, n. 95.

(3) Cf. Plutarco, *Dell'iscrizione delfica* u, n. 17.

sasso è la verità, questo palazzo è la verità; e così dicasi di tutti gli enti che compongono l'universo materiale, e spirituale.

Son persuaso che qualunque udisse una tale sentenza sarebbe pronto a dire che tutti gli enti dei quali consta l'universo, sono bensì cose vere, ma non sono la verità. Ebbene lo stesso sproposito che c'è a dire che tutti gli enti che compongono l'universo sono la verità, c'è egualmente a dire che sono l'essere; e perciò non può dirsi senza sproposito che questa pietra è l'essere, questa torre è l'essere, questo monte è l'essere ecc. Come adunque la verità in ultima analisi è una sola, così l'essere è uno solo, e non può identificarsi con verun ente finito. Imperocchè se l'essere fosse più d'uno, siccome l'essere è infinito, ed assoluto, ne seguirebbe che vi sarebbero più infiniti; il che assolutamente ripugna. Lasciamo decidere questa controversia a S. Tommaso, che dice: — Ipsum esse absolute consideratum, infinitum est. — *Contra Gent.* Lib. 1, cap. 43. — Dunque se l'essere assolutamente considerato è infinito, non può essere che uno solo. — Sicut illud quod habet ignem, et non est ignis, est ignitum; ita illud quod habet esse, et **non est esse**, est ens per participationem. *Sum.* 1, q. 3, art. 4. — Deus est ipsum esse per se subsistens. Et iterum ostensum est (q. 11, art. 3, et 4), quod esse subsistens non potest esse nisi **unum**. *Sum.* 1, q 44, art. 1. — Est enim (Deus) maxime ens, in quantum est non habens aliquod esse determinatum per aliquam naturam, cui adveniat; sed est **ipsum esse subsistens** omnibus modis indeterminatum. *Sum.* 1, q. 11, art. 4. — Esse subsistens non est esse creatum. *Sum.* 1, q. 7, art. 2, ad 1^m — Cum dicitur: prima rerum creatarum est esse, *ly* esse non importat **substantiam creatam**. *Sum.* 1, q. 45, art. 4, ad 1^m — Nihil autem per se subsistens, quod sit **ipsum esse**, poterit esse nisi **unum solum...** Ipsum igitur per se subsistens **est unum tantum**. Impossibile est igitur quod praeter **ipsum** sit aliquid subsistens, quod sit **esse tantum**. *De Angelis*, opusc. 15, cap. 8. — **Esse subsistens non potest esse nisi unum**. *Ibid.* cap. 9. — Deus enim per suam essentiam **est ipsum esse subsistens**; nec est possibile esse **Duo** hujusmodi. *De Daemonibus*, art. 3. — Secundum ergo hoc dicendum est quod **Ens** praedicatur de solo Deo essentialiter, eo quod **esse divinum est esse subsistens et absolutum**. *Quodlib.* 2, q. 2, art. 3. — **Esse simpliciter et absolute dictum de solo divino esse intelligitur.** — *De Veritate*, q. 2, art. 3, ad 16^m.

Esse autem in quantum est esse, non potest esse diversum; potest

autem diversificari per aliquid quod est praeter esse, sicut esse lapidis est aliud ab esse hominis. Illud igitur quod est subsistens, non potest esse nisi **Unum tantum**... Oportet igitur in omni substantia quae est praeter ipsum, esse aliud ipsam substantiam et aliud ejus esse....

Impossibile est quod sit duplex esse omnino infinitum. Esse enim quod omnino est infinitum omnem perfectionem essendi comprehendit; et sic si duobus talis adesset infinitas, non inveniretur quo unum ab altero differret. Esse autem subsistens oportet esse infinitum, quia non terminatur aliquo recipiente. Impossibile est igitur esse aliquod esse per se subsistens praeter primum.... Impossibile est igitur quod substantia alicujus entis, praeter agens primum, **sit ipsum esse**. (*Contra Gentes*, Lib. 2, cap. 52). — Questo capo si legga tutto.

Dunque l'essere assolutamente preso, essendo infinito e necessario ed assoluto, non può essere che uno solo; e perciò, come dice il Rosmini, « col porre un ente relativo non si moltiplica assolutamente l'ente » altrimenti si moltiplicherebbe l'infinito e l'assoluto; il che è impossibile, come dice S. Tommaso. Ed il Rosmini affermando che « assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola, ma bensì un essere solo, e in questo non v'abbia diversità di essere, anzi unità di essere »; questa proposizione non ha nulla di panteistico, perchè gli enti finiti hanno un doppio modo d'esistere, vale a dire in Dio, ed in sè stessi; ed in quanto esistono in Dio, sono un essere solo con Dio, e in questo senso non v'è diversità di essere, anzi vi è unità di essere. Questa proposizione non può qualificarsi per panteistica se non è mal intesa. Imperocchè la dottrina che insegna il Rosmini in questo capo sul relativo, che in quanto sussiste nell'assoluto è un essere solo coll'assoluto medesimo, è dottrina comune fra tutti i filosofi e teologi. Insegna S. Tommaso che: — Res naturales verius esse simpliciter habent in mente divina, quam in seipsis: quia in mente divina habent **esse increatum**, in seipsis autem esse creatum. *Sum.* q. 18, art. 4, ad. 3m. — Ad primum ergo dicendum, quod in Deo nihil est diversum ab ipso: unde creaturae secundum hoc quod in Deo sunt, **non sunt aliud a Deo**; quia creaturae in Deo sunt **creatrix essentia,** ut dicit Anselmus (*Monolog.* c. 35); sunt enim in Deo per suam similitudinem; ipsa autem essentia divina similitudo est omnium eorum, quae a Deo sunt. Lib. 1, *Sent. Dist.* 36, q. 1, art. 2. — Quidquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est **creatrix essentia.** *In*

cap. 1, IOAN, *Lect. 2.* — Sant' Agostino su questo punto ragiona così: Faber facit arcam. Primo in arte habet arcam: si enim in arte arcam non haberet, unde illam fabricando proferret? Sed arca sic est in arte, ut non ipsa arca sit, quae videtur oculis. In arte invisibiliter est, in opere visibiliter erit. Ecce facta est in opere, numquid destitit esse in arte? Et illa in opere facta est, et illa manet quae in arte est: nam potest illa arca putrescere, et iterum ex illa quae in arte est, alia fabricari. Arca in opere non est vita, arca in arte vita est: quia vivit anima artificis, ubi sunt ista omnia antequam proferantur. Sic ergo fratres carissimi, quia sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, secundum artem continet omnia, antequam fabricet omnia: hinc quae fiunt per ipsam artem, non continuo vita sunt, sed quidquid factum est, vita in illo est. Terram vides, est in arte terra: coelum vides, est in arte coelum: solem et lunam vides, sunt et ista in arte: sed foris corpora sunt, in arte vita sunt. — *In* IOAN. *Evang. Tract. 1, n. 17.*

La dottrina dunque del Rosmini è manifestamente falsificata, perchè coll'aver estratta questa proposizione, si vorrebbe far comparire panteista, mentre egli insegna tutto il contrario. Infatti il Rosmini nel capo anteriore a quello, da cui fu estratta questa proposizione, dice quanto segue:

CAPITOLO III.

Della principale avvertenza che dee avere il Teosofo per non cadere in errore.

Or le due maniere di pensare assoluto e relativo, le quali si distinguono pe' loro oggetti, cioè per aver l'una ad oggetto l'essere assoluto, l'altra l'essere relativo, non si devono e non si possono giammai confondere insieme. Molto meno si deve confondere insieme l'essere assoluto e l'essere relativo; quasichè questo si potesse ridurre a quello come parte al tutto. Anzi è da ben intendere che il relativo non può essere in alcun modo parte dell'assoluto, benchè da lui provenga come da causa; perocchè da quel punto stesso in cui il relativo si considerasse come parte organica dell'assoluto,

cesserebbe incontanente d' essere relativo. Onde l' assoluto e il relativo si oppongono ed escludono per siffatto modo, che mai non si possono congiungere in uno, e restano sempre due; perocchè l' essenza stessa del relativo importa che non sia assoluto. Si può bensì pensare che l' essere relativo non esista, ma non si può pensare che esistendo appartenga all' assoluto.

E questa relazione fra l'essere relativo e l'assoluto, dove sta veramente il nodo gordiano della Teosofia, è così nuova, che si scioglie in due proposizioni, le quali sembrano contradittorie e non sono. Perocchè si può sostenere, non avervi nulla di così vicino e legato come sono vicini e legati l' essere assoluto e il relativo; e si può egualmente sostenere, niuna cosa essere più lontana e aliena da un' altra, quanto uno di quei due esseri dall' altro.

La prima di queste due proposizioni è vera se si guarda all'origine. Perocchè il relativo viene dall' assoluto; ma non si dee credere che sia formato della sua materia, che anzi l'assoluto non ha materia; neppure si deve credere che sia una medesima sostanza con lui, perocchè l' assoluto non è sostanza * (1), ma puro essere; onde il relativo, in quel modo arcano di cui parleremo in appresso, comincia ad essere d' un tratto, mentre prima non era, per virtù dell'assoluto; il che adempie il concetto di creazione. Questo dimostra la più intima connessione d'origine, che in altro però non consiste se non nel legame di causa ed effetto, di causa piena, quale è la creativa.

Nello stesso tempo la natura dell'essere relativo e la natura dell' essere assoluto sono così fra loro contrarie, che nulla v' è nell' uno che sia identico a ciò che è nell' altro, e però sono ancora più che *categoricamente distinti;* infinitamente più che da sostanza a sostanza: trattasi di una differenza di essere, che giustamente si può denominare *differenza ontologica.*

Per intendere come stia questa cosa, conviene por mente, che l'essere si dice relativo in quanto esprime ciò che si riferisce, ciò che è ad un principio soggettivo. Questo principio soggettivo, e ciò che è a lui, è l' essere relativo (reale; non l' essere relativo ideale o razionale) * (2). Posta questa definizione e tenuta ben ferma, s' in-

---

* (1) Con la parola *subiettivo* qui si vuol designare la pura esistenza dell' ente finito, di cui la *idealità* non è elemento essenziale, e perciò neppure la *razionalità* che deriva dall' applicazione dell' essere ideale.
Nota del suddetto Perez.

* (2) Qui si contrappone *sostanza* ad accidente, e si vuol dire che l' Essere assoluto non sottostà, *non substat,* ad accidenti.
Questa nota è di P. Perez, editore di questo volume della *Teosofia.*

tende appieno la verità delle sovraccennate proposizioni. Perciocchè ciò che è ad un principio soggettivo finito, non può in nessuna maniera dirsi l' essere assoluto, non essendo assoluto l' essere se non per l'oggettività sua e l' infinità, il che è opposto al soggetto finito, e a ciò che è a lui come parte o modificazione di lui.

E chi terrà ferma tale definizione dell'essere relativo, nè manco troverà difficile a rispondere se altri chiedesse : come non sia cosa assurda che l' essere, il quale è pel concetto suo semplicissimo, si raddoppi per modo che v' abbia un essere assoluto e un essere relativo, quasichè l' assoluto non bastasse o non comprendesse ogni cosa. Perocchè saprà rispondere a questa difficoltà così ragionando: l' essere assoluto è uno e comprende ogni entità assoluta; ma tant'è lungi che comprenda la relativa come relativa, che se la comprendesse sarebbe difettoso e cesserebbe d'essere assoluto. Dove è da osservarsi, che l'essere relativo non può concepirsi che come relativo; perocchè tale è la sua essenza e natura, giacchè il relativo ha l'essenza stessa nella relazione. Nè pregiudica alla dignità dell'assoluto, che fuori di lui v'abbia il relativo ; appunto perchè è un'esistenza relativa e non assoluta, ed è dipendente dall' assoluto, come da causa. Or il tenere ben ferme queste relazioni fra l'essere assoluto ed il relativo, è la principale avvertenza che dee avere il teosofo, giacchè ogni minima confusione o inesattezza che s' introduca in esse è amplissima fonte di gravissimi errori. — *Teosofia,* Vol. V, pag. 4, 5, 6.

Chi estrasse questa tredicesima proposizione si suppone che abbia letto questo capo, dove, come si vede, il Rosmini confuta il panteismo in una maniera così chiara e stringente, che non si capisce proprio come quel manipolatore potesse estrarre questa proposizione dal capo seguente per far comparire il Rosmini panteista senza falsificarne la dottrina, che è totalmente contraria all' errore che gli vuol imporre. Imperocchè il sistema filosofico del Rosmini non è che una confutazione continua del panteismo, come tutti possono vedere leggendo e meditando le sue opere. Questa proposizione adunque anche così come sta stralciata dal testo, sa tanto di panteismo, quanto la seguente di S. Tommaso, e di S. Bernardo : « Deus est principium divinum, et **omnia sunt unum in ipso.** — Libro 1, *Sent. Dist.* 8, q. 1, art. 1. — Ipse solus est qui suum ipsius est, ac **omnium esse.** — *De Consid.* Lib. 5, cap. 6.

Si noti in fine essere insegnamento comune fra i filosofi e teologi che l' essenze delle cose finite e limitate sono immutabili, ne-

cessarie ed eterne; anzi questa è dottrina cattolica. Leone XIII nella sua Enciclica *Immortale Dei* (1 Novembre 1885) insegna quanto segue: « La libertà, come quella che è perfezione dell'uomo, deve avere per suo oggetto il vero ed il bene; e la natura del vero e del bene non è variabile a capriccio dell'uomo, ma rimane sempre la medesima, e **non è meno immutabile che l'essenza stessa delle cose** ». — Ma dove l'essenza delle cose è immutabile, necessaria, ed eterna? Non nella sostanza, ed esistenza attuale e reale delle cose, perchè questa è contingente e variabile, e può concepirsi anche annichilata senza che per questo la loro essenza venga meno. Dunque l'essenze delle cose non possono concepirsi immutabili, necessarie ed eterne se non nell'essere assoluto; e per conseguenza « rimane che assolutamente l'assoluto e il relativo sia non già una sostanza sola » perchè questa dottrina sarebbe panteistica, « ma bensì un essere solo » in quanto le cose finite hanno il loro essere di essenza nell'essere assoluto, che è uno solo, non moltiplicabile; e questa dottrina non è punto panteistica, ma cattolica.

PROPOSIZIONE XIV

14. Coll' astrazione divina abbiamo veduto come sia stato prodotto l' *essere iniziale*, primo elemento degli enti finiti: coll' imaginazione divina, abbiamo pure veduto come sia stato prodotto il *reale finito* — tutte le realità di cui consta l' universo (*Teosofia*, Vol. I, n. 463, p. 408).

XIV. Divina abstractione producitur esse initiale, primum finitorum entium elementum; divina vero imaginatione, producitur reale finitum, seu realitates omnes, quibus mundus constat.

Analisi della quattordicesima proposizione.

La proposizione quattordicesima fu estratta dal I. Volume della *Teosofia* n. 463, pag. 408, linea 19, 20, 21, 22, e dal periodo che vien dopo fu estratta la seguente, cioè la quindicesima come si potrà vedere nel testo di sopra dove son posti in margine i numeri **32-33**, pag. 99. Si osservi che il manipolatore di questa proposizione per togliere ogni legame che ha col discorso fatto prima dal Rosmini in questo lungo articolo, e per dare ad essa un senso assoluto, ha tralasciato di porre in latino le parole « abbiamo veduto come » « abbiamo pure veduto come » e per conseguenza ha cambiato il modo soggiuntivo del verbo « sia stato prodotto, tempo passato, nel modo indicativo, tempo presente, traducendo in senso assoluto « producitur. ». Chi legge questa proposizione manipolata in tal modo non ne può capir nulla, se prima non va a consultare il testo del Rosmini per sapere che cosa egli intenda per *astrazione e imaginazione divina*, e come l'*essere iniziale* sia primo elemento degli enti finiti.

Si supponga che uno volesse far comparire S. Tommaso infetto di errori; usando il metodo medesimo che ha tenuto il manipolatore di queste 40 proposizioni, vale a dire, cambiando i modi e tempi dei verbi, barattando un verbo in un altro, omettendo tutte quelle parole che non fanno allo scopo suo, potrebbe sconvolgere tutte le opere del medesimo, e da ogni periodo cavare una proposizione condannabile. Per esempio, S. Tommaso dice: — « Angeli semper fuerunt... Et per hunc etiam modum creaturae corporales semper fuerunt (*De Potentia*, q. 3, art. 18, ad 20m). — Respondeo dicendum quod aliquid praeter Deum potest esse infinitum (*Sum.* 1, q. 7, art. 2). — Creaturae materiales habent infinitatem ex parte materiae... substantiae autem immateriales creatae... sunt infinitae secundum quod earum formae non sunt receptae in alio (*Sum.* 1, q. 50, art. 2, ad 4m). — Nam ex eo dicitur aliquid creatum, quod est ens, non ex eo quod est hoc ens; cum creatio sit emanatio totius *esse* ab ente universali (*Sum.* 1, q. 45, art. 4, ad 1m). — Distaccate queste proposizioni dal testo, a cui sono legate, non solo compariscono assurde, ma anche inintelligibili; ma se si va a vedere sul testo *come* gli Angeli e le creature corporee abbiano sempre esistito, e *come* vi possa essere qualche cosa d' infinito fuori di Dio ecc., queste proposizioni non sono più tali, quali si volevano far comparire. Si pigli in mano la Sacra Scrittura e si vada al Libro della *Sapienza* di Salomone, capo 2 e si omettano le prime sette parole del primo versetto, che sono queste: « Dixerunt enim cogitantes apud se non recte »; e poi si seguiti avanti fino a tutto il versetto 20° senza indicare a chi legge, o ascolta, che questo è un discorso che fanno gli empii, e che Salomone riferisce, e si vedrà che in questi venti versetti delle eresie e delle empietà ve ne sono abbastanza senza lambiccarsi il cervello ad inventarne altre. Ma quando si avrà veduto come in questo capo della *Sapienza* parli Salomone, sarebbe un' empietà l' attribuire a lui questa dottrina.

Quando adunque i lettori avranno veduto come sia stato prodotto l'*essere iniziale*, primo elemento degli enti finiti, e quando avranno pure veduto come sia stato prodotto il *reale finito*, e che cosa intenda Rosmini per astrazione e imaginazione divina, non so qual senso pravo vorranno dare a questa proposizione.

PROPOSIZIONE XV

15. La terza operazione dell' Essere assoluto creante il Mondo è la *sintesi divina*, cioè l'unione dei due elementi, l'essere iniziale inizio comune di tutti gli enti finiti, e il *reale* finito, o per dir meglio i diversi reali finiti, termini diversi dello stesso essere iniziale. Colla quale unione sono creati gli enti finiti — (Ivi).

XV. Tertia operatio esse absoluti mundum creantis est divina synthesis, idest unio duorum elementorum; quæ sunt *esse initiale*, commune omnium finitorum entium initium, atque *reale* finitum, seu potius diversa realia finita termini diversi ejusdem esse initialis. Qua unione creantur entia finita.

Analisi della quindicesima proposizione.

La proposizione quindicesima fu estratta dal I. volume della *Teosofia* n. 463, pag. 408, linea 22, 23, 24, 25, 26, 27, dal periodo che viene subito dopo la quattordicesima, come si può vedere di sopra nel testo a pag. 99, dov' è il n. **33** in margine. Siccome la dottrina che racchiude questa proposizione è legata insieme e connessa con quella relativa alla precedente, se ne tratterà a lungo nella seconda parte, dove si dimostrerà che quel che insegna il Rosmini su questo punto è lo stesso che s' insegnava nelle scuole nei tempi andati, e non venne mai ad alcuno in mente di farne un capo d' accusa agli scrittori che insegnavano tale dottrina pubblicamente.

PROPOSIZIONE XVI

16. Riferito dall'intelligenza, per mezzo della sintesi divina, l'essere iniziale, non come intelligibile, ma puramente come essenza, ai *termini reali finiti*, fa che esistano gli enti finiti subiettivamente e realmente (*Teosof.* Vol. I, n. 464; pag. 410).

XVI. Esse initiale per divinam synthesim ab intelligentia relatum, non ut intelligibile sed mere ut essentia, ad *terminos finitos reales*, efficit ut existant entia finita subiective et realiter.

Analisi della sedicesima proposizione.

La sedicesima proposizione fu estratta dal I. volume della *Teosofia* n. 464, pag. 410, linea 13, 14, 15, 16, dallo stesso articolo, donde furono stralciate le due precedenti, ed insieme a queste si tratterà nella seconda parte. Potranno i lettori vedere questa proposizione come sia stata estratta nel testo riportato di sopra, dove si trova il numero **34** in margine, pag. 101.

La dottrina che insegna il Rosmini sull'*astrazione,* sulla *imaginazione,* e *sintesi divina,* non è una novità, ma fu anche insegnata apertamente dal famoso Giovanni Duns Scoto, e da moltissimi altri scrittori, i quali non furono mai condannati.

Il Dottor Sottile dice quanto segue: « Respondeo: intellectus divinus in quantum aliquo modo prior est actu voluntatis divinae, producit ista obiecta in esse intelligibili, et ita respectu ipsorum videtur esse causa mere naturalis; quia Deus non est causa libera

respectu alicujus, nisi quod praesupponit ante se aliquo modo voluntatem seu actum voluntatis, et sicut intellectus, ut prior actu voluntatis, producit obiecta in esse intelligibili; ita etc. (Libro 1, *Sent. Dist.* 3, q. V). — Dico quod omnia intelligibilia actu intellectus divini habent esse intelligibile, et in eis omnes veritates de se relucent, ita quod intellectus intelligens ea, et virtute eorum intelligens necessarias veritates de eis, videt in eis, sicut in obiectis, istas veritates necessarias.

Illa autem in quantum sunt obiecta secundaria intellectus divini sunt veritates, quia conformes suo exemplari, intellectui scilicet divino, et sunt lux, quia manifestativae, et sunt immutabiles ibi et necessariae, sed aeternae secundum quid, quia aeternitas est conditio existentis, et illa non habent existentiam, nisi secundum quid; sic ergo, primo possumus dici videre ea in luce aeterna, hoc est in obiecto secundario intellectus divini, quod est veritas vel lux aeterna modo exposito (Ibi).

Deus in primo instanti intelligit essentiam sub ratione mere absoluta; in secundo instanti producit lapidem in esse intelligibili, et intelligit lapidem (Lib. 1, *Sent. Dist.* 35, q. unica). In primo instanti intellectus est in actu per essentiam ut est mere absoluta tanquam in actu primo sufficienti ad producendum quodlibet in actu intelligibili. In secundo instanti producit lapidem in esse intellecto; ita quod terminus iste est, et habet respectum ad intellectionem divinam. Nullus autem est respectus e converso in intellectu divino, quia respectus ejus non est mutuus etc. » (Ibi, §, *quod nunc*). Vedi pure la questione 43 al paragrafo: *Aliter dico*).

Come ognun vede, lo Scoto dice che l'intelletto divino in quanto è logicamente anteriore all'atto della volontà, produce nel secondo istante (si noti bene, che l'istante primo e secondo, di cui parla lo Scoto, è logico, non di tempo), produce la pietra nell'*essere intelligibile*. Quest'operazione mentale che fa Dio nel secondo istante è precisamente quella che il Rosmini chiama *astrazione divina;* e l'*essere intelligibile* prodotto è l'*essere iniziale*. Si legga il testo del Rosmini riportato di sopra a pag. 93, n. 461; e si vedrà che la dottrina sua non è altro in fine che quella dello Scoto, e di molti altri Dottori, come dimostreremo fino all'evidenza nella seconda parte.

PROPOSIZIONE XVII

TESTO DI ROSMINI

§. 2.

Se, e come l' essere considerato come causa determinante sia potenza.

408. — L' essere considerato come *primo* ed *universale determinabile* mostra dunque in sè stesso le tre indicate possibilità, per una relazione coi termini che lo possono determinare. Ma quando lo pensiamo come *determinante universale* e come *ultima determinazione,* allora il possiamo considerare sotto due aspetti diversi:

a) Nelle entità stesse di cui è subietto dialettico, e così viene considerato nell' atto in cui egli è *determinante* o *l' ultima determinazione*. Allora esso non si dimostra come potenza ma come atto.

b) Anteriormente alle entità, come avente quella virtù, per la quale può rendersi *determinante* e *ultima determinazione*.

Considerato sotto questo secondo aspetto ci si affaccia a prima giunta un concetto che abbraccia una doppia potenza, la potenza di determinare ciascuna entità ad essere quella che è piuttosto che un' altra, e la potenza d' aggiungersi come atto ultimo e comune alle entità determinate.

409. — Consideriamo dunque se l' essere ammetta veramente il concetto di potenza determinante, o non sia questa piuttosto una nostra illusione dialettica.

A noi pare di poterci formare un tal concetto risalendo col pensiero dall'atto che percepiamo alla potenza che non percepiamo; e ciò per l' abitudine che abbiamo di riferire universalmente gli atti degli enti finiti a certe loro potenze. Così anche qui ci sforziamo

di distinguere una *potenza determinante*, che consideriamo come unica, dagli atti determinanti le singole entità che vediamo essere molteplici.

Ma qual può essere questa potenza? Quando noi sottomettiamo un tal concetto alla critica, ella ci sfugge di mano, poichè noi: 1° in tutte le entità vediamo sempre l'essere come *puro atto*; 2° se le entità sono diverse, la diversità è tutta ne' termini, a cui l'essere si unisce colla sua presenza, rimanendo egli uno, e il medesimo (essere iniziale); 3° quest'unirsi dell'essere alle entità non altera la natura del puro essere, ma solo è un concepirsi de' vari termini a cui l'essere assiste. Se dunque l'essere determinante rimane puro atto uno e identico, qualora togliamo via quest'atto semplicissimo, non ci rimane più alcun concetto di potenza, ma solo il nulla.

Atteso dunque che la ragione della diversità degli enti reali finiti giace nella realità, e non in quell'atto di essere pel quale sono, egli è manifesto che la causa della determinazione di questa ci rimane nascosta, e che il concepire questa causa come l'essere stesso in potenza è un distruggere lo stesso concetto dell'essere. Non rimane dunque altro concetto *dell'essere determinante* che quello di atto, e il concetto di potenza è un concetto opinativo e falso, che altro non fa se non distruggere l'essere stesso senza darci nulla da sostituire al medesimo.

Ma se noi investighiamo qual possa essere la ragione per la quale i reali finiti sono determinati così e non in altro modo, niuna ragione possiamo trovare nè in essi nè nell'essere che unito ad essi ci apparisce: ma ci è forza ricorrere ad una volontà potentissima che, essendo essi indifferenti, ha fissate liberamente e sapientemente le loro determinazioni. Coll'inoltrarci nella speculazione troveremo altresì che questa volontà deve essere l'Essere stesso in quanto da sè sussiste, che ci rimane nascosto. Ora in quest'Essere vivente ci è facile concepire una causa; ma non una *causa potenza*, appunto perchè sussiste da sè, senza che le realità finite formino alcuna parte del suo sussistere.

410. — Conchiudiamo dunque:

a) che noi argomentiamo con sicurezza che ci deve essere un subietto *determinante* le varie entità;

b) che noi non conosciamo nè intuitivamente nè per un'analisi dell'oggetto dell'intuito, nè per una analisi delle entità da noi percepite, la natura di questo subietto determinante, e però non ne possiamo avere che una cognizione negativa;

c) che la *causa determinante* non è causa potenza ma causa creante, ed essendo essa il detto subietto, noi non vediamo nè conosciamo neppur questa causa positivamente ma solo negativamente per argomenti deontologici;

d) che nella percezione e nella concezione degli enti finiti vediamo solo l' *atto determinante l' ente finito* che percepiamo.

E quest' atto lo vediamo sempre compito e intendiamo che non lo possiamo vedere altramente, perchè l' atto dell' essere non ha successione, nè gradazione: è, o non è (. 334 *). Laonde due sole cose possiamo pensare circa l'essere determinante; o che quest'atto non sia, o che sia, e allora pensiamo l' atto stesso semplicissimo e però sempre compiuto.

411. — Ma non possiamo noi pensare l' istante stesso in cui l'atto si fa? E se possiamo pensare quest' istante non possiamo noi applicare a ciò che pensiamo farsi in quell' istante l' adagio degli scolastici: *in actu actus nondum est actus?* Quest'adagio appunto, ammesso alla grossa, è quello che ha ingannato l' Hegel. Un tale adagio non vale per tutti gli atti ma solo per un certo genere. Ci hanno degli atti che ammettono *successione* e sono tutti puramente fenomenali (*Ideol.* 779-799) che si compiono nel tempo: di questi è vero, che nel mentre si fanno non sono ancora fatti. Ma ci sono degli atti, che per la loro assoluta semplicità non ammettono successione nè gradazione, e questi propriamente non si fanno ma sono: e tale è quello dell'essere, come determinante, e anche come ultima determinazione. Ma, poichè noi siamo abituati a considerare gli atti fenomenali e temporanei e non l' atto puro dell' essere, il linguaggio che fu trovato per quelli, noi lo trasportiamo e applichiamo, con troppa confidenza, a questo; e così facilmente c' inganniamo. Di quelli noi diciamo: « si fanno e intanto che si fanno non sono ancora », ed è vero. Di questo vogliamo dire il medesimo ed è falso, è una contradizione nei termini. Se dunque di quest'atto determinante dell' essere vogliamo dire che « si fa », ricordiamoci dell' improprietà della locuzione, e consideriamo che il « si fa » altro non può qui significare se non « è ». Il che si prova rigorosamente anche in questo modo. Il verbo, terza persona, tempo presente, esprime l' atto che si fa (*Log.* 320 sgg.). Così, dell' azione di parlare, l' atto che si fa s' esprime dicendo *parla*; dell'azione di mangiare, l' atto s' esprime dicendo *mangia*. Lo stesso si dica di tutti gli altri verbi. Prendiamo dunque il verbo *essere*, e vediamo come si esprime l'atto che si fa, proprio di questo verbo.

S'esprime appunto dicendo: **È**. Se dunque il monosillabo **È** esprime l'atto che si fa dell'essere, consegue che l'È in questo caso ha egual valore di *si fa*. Ma l'È dice un atto compiuto, non solo cominciato, non un atto ancor *in fieri;* dunque rispetto all'essere non accade che si possa dire: *in actu actus nondum est actus*. Nel qual adagio sono supposti due atti, poichè si dice: « nell'atto dell'atto, ma l'atto dell'essere è il primo di tutti gli atti e però non si può pensare senza assurdo, l'atto di quest'atto », poichè egli stesso è l'atto d'ogni atto (378 sgg.). Laonde giustamente i teologi negano che alla creazione convenga il concetto di mutazione (1).

412. — Pure la mente umana, abituata agli atti temporanei, deve fare uno sforzo a concepire un atto che propriamente parlando non si fa mai; ma che unicamente o è o non è, e che è tale che non si può veramente concepire altro che o fatto o non fatto, non nell'atto di farsi, chè quest'atto del farsi per lui non c'è, non ci può essere, come escluso dalla sua stessa natura. Chi non coglie, sarà presto a replicare: « ma dunque Iddio creando non fa »? A cui noi rispondiamo che quello che fa Iddio è unicamente di porre
Prop. 17ª tutto intero l'atto dell'essere delle creature; dunque quest'atto 35
non è propriamente *fatto* ma *è posto*.

Essendo posto tutto intero, perchè semplicissimo ed indivisibile, non c'è alcun istante in cui egli si faccia e non sia ancora; ma l'atto eterno di Dio pone l'atto dell'essere delle creature in quell'istante in cui vuole che sia, ed in quest'istante un tale atto è compiutamente: prima di questo istante non è neppure incipiente.

Concludiamo dunque che nelle entità noi osserviamo l'*essere* come *atto che determina* ciascuna di esse, ma ci rimane nascosta la *potenza* di tutti questi atti, la potenza universalmente determinatrice; perchè questa è il subietto stesso di quell'atto dell'essere cioè Dio, di cui noi aver non possiamo che una cognizione negativa, come fu detto; noi vediamo l'essere determinante solo in ciascuno de' determinati, nell'atto in cui ad un tempo li determina e li fa esistere. *Teosofia* Vol. I, n. 408-412. pag. 346-350.

---

(1) Cf. S. TH. S. I, XLV, 2.

PROPOSIZIONE XVII

17. Quello che fa Iddio (*creando*) è unicamente di porre tutto intero l'atto dell'essere delle creature; dunque quest'atto non è propriamente *fatto*, ma è *posto*. — *Teosof.*, Vol. I, n. 412 p. 350.

XVII. Id unum efficit Deus creando quod totum actum esse creaturarum integre ponit; hic igitur actus non est factus, sed positus.

Analisi della diciassettesima proposizione.

La proposizione XVII fu estratta dal I. volume della *Teosofia*, pag. 350, n. 412, linea 3, 4, 5; la parola « creando » che trovasi fra parentesi nel testo in italiano, e fuori di parentesi nel testo latino, fu estratta da una linea più su, cioè dalla linea 2.

Come i lettori, potranno verificare da sè medesimi, nella proposizione latina vi è una delle solite frodi. L'avverbio « unicamente » fu cambiato nell' « id unum » e l'aggettivo « intero » fu cambiato nell'avverbio « integre ». Il cambiare un aggettivo in un avverbio potrà forse sembrare una cosa di poca o niuna importanza, ma tante volte in tal maniera si viene a cambiare una verità in un'eresia. Si supponga che uno si pigliasse l'arbitrio di cambiare in avverbio l'aggettivo « omnipotentem » nel primo articolo del simbolo apostolico, ed invece di dire: Credo in Deum Patrem omnipotentem; dicesse: Credo in Deum Patrem omnipotenter; questo primo articolo si cambierebbe in un'eresia. Diamone un altro esempio. San Tommaso insegna, che l'intelletto umano può conoscere *tutto* Dio. « Intellectus autem noster *totum* Deum intelligere potest, sed non totaliter totum; quia necessarium est, ut de ipso aut totum intelligatur, aut nihil, cum in eo non sit pars et totum; sed dico non

totaliter, quia non perfecte cognoscit ipsum secundum quod ipse est in sui natura cognoscibilis. — *De Verit.*, q. 2, art. 1, ad 3m. — Lo stesso insegna, ivi q. 8, art. 2. — *De Potentia*, q. 7, art. 1, ad 2m. — *Sum.* 1, q. 12, art. 7, ad 2m. — *Ad Ephesios*, cap. 5, Lect. 3. — Se adunque l'aggettivo *tutto* si cambiasse nell'avverbio *totalmente*, si verrebbe a dire una schietta eresia; perchè si affermerebbe che l'intelletto umano può comprendere Dio, cioè che l'intelletto umano è infinito come quello di Dio medesimo! Col dire pertanto che Iddio creando pone *tutto intieramente l' atto dell' essere* delle creature, si viene ad affermare che Iddio non può fare più di quello che fa, e che nel creare esaurisce la sua potenza, e che le creature non possono essere più di quello che sono sia in numero, sia in perfezione; il che ripugna all' onnipotenza divina. Chi si arbitrasse di cambiare gli aggettivi della Sacra Scrittura, de' Simboli, e delle definizioni dogmatiche della Chiesa, potrebbe sconvolgere tutto il deposito della fede.

I Filosofi ed i Teologi distinguono la creazione in *attiva* e *passiva*. In senso *attivo* la creazione è l' atto stesso creante di Dio; ed in senso *passivo* è la creatura. — Creatio, dice San Tommaso, potest sumi *active* et *passive*. Si sumatur *active*, sic designat Dei actionem, quae est ejus essentia cum relatione ad creaturam, quae non est realis relatio, sed secundum rationem tantum. Si autem *passive* accipitur, cum creatio, sicut jam supra dictum est, proprie loquendo, non sit mutatio, non potest dici quod sit aliquid in genere passionis, sed in genere relationis etc. — *De Potentia*, q. 3, art. 3. — Creatio *active* accepta significat actionem divinam, quae est ejus essentia cum relatione ad creaturam. — *Sum.* 1, q. 45, art. 3, ad 1m. — Creatio *passive* accepta est in creatura, et est creatura. — *Ibid.* ad 2m. — Actus creandi dicitur temporalis quantum ad effectum connotatum, ratione cujus non conceditur, quod Deus ab aeterno creet, licet actio ejus sit aeterna, quae est divina essentia. — Opusc. 9, q. 15. — Verum est, quod creatio secundum rem nihil ponit in creato nisi relationem tantum — *Ibid.* q. 95. — Insegna pure San Tommaso che Dio è il principio delle cose *sicut actus primus* — Opusc. 2, cap. 69. — « La creazione, dice M. Benedetto D'Aquisto, Arcivescovo di Monreale, è l' atto di Dio che produce il suo prodotto: l' atto è infinito ed eterno, il prodotto è finito, e temporaneo; come è propria dell'atto la infinità e l'eternità, così ripugna al prodotto l'infinità e l'eternità. Il prodotto non è lo stesso dell'atto producente; se non è lo stesso è dunque distinto; la distinzione

è un fatto medio tra l'atto producente ed il prodotto: l'atto producente ed il prodotto sono realità positive; la distinzione, che è il fatto medio, non è realità, ma realmente esiste, perchè coesistono i due estremi. La distinzione è la base del tempo, il quale realmente esiste, non è però una realità, ma esiste per la realità, come per essa esiste la distinzione. La distinzione non è applicabile all' atto eterno, perchè essendo infinito non ammette in sè distinzione, è bensì applicabile al prodotto dello stesso atto che da esso ha origine, è dunque il prodotto che si distingue dall' atto; se la distinzione è applicabile al prodotto, è ad esso applicabile il limite, e se è al prodotto applicabile il limite, allo stesso prodotto è applicabile il tempo: il prodotto dunque, essendo limitato e non potendo essere che limitato, colla stessa necessità deve essere temporaneo, ed è impossibile che fosse eterno. Dio dunque crea colla sua eternità nella sua eternità, ma la creatura è nel tempo ». — *Trattati di Teologia Dogmatica*, pag. 149, Palermo 1862.

Il Rosmini nell' articolo, da cui fu estratta questa proposizione, quando dice che Iddio creando pone tutto intero l' atto dell' essere delle creature, e che quest'atto non è *fatto*, ma *posto*, parla della creazione in senso *attivo*, poichè afferma che il subietto dell' atto dell' essere, è Dio stesso, come possono verificare i lettori leggendo i due periodi che fanno seguito a quello da cui fu estratta la proposizione. Parla dell' atto producente, che non devesi punto confondere col prodotto, che è la creatura. L'atto dell'essere che pone Iddio creando non è la creatura, ma, per dirlo di nuovo, è l' atto creante, che ha per subietto Dio stesso; il quale, come dice San Tommaso citato di sopra, è principio delle cose come atto primo, il quale non può essere che l'essere. È dunque impossibile che l'atto creante sia *fatto*, o creato, ma da noi non si può concepire che come *posto;* altrimenti se fosse *fatto,* si cambierebbe la creazione *attiva* nella *passiva,* cioè si muterebbe il creatore nella creatura. Il compilatore della proposizione avendo creduto che l' *atto dell'essere* delle creature sia una stessa cosa colle creature, ha anche pensato che quest'*atto dell' essere* sia *fatto*, cioè *creato*. Ma questa non è la dottrina del Rosmini, come i lettori possono verificare, leggendo l' articolo riportato di sopra a pag. 137, al quale si può aggiungere anche il seguente brano. « L'operare divino si fa sempre per via d' una cotale creazione (*Teodicea,* 547, 548) con un **atto cioè che pone l'ente** col suo quale e quanto, e non suppone già l'ente sussistente in cui operi. La ragione di ciò si è che Iddio

è causa di tutto l'ente, e facendo Iddio ogni cosa con un atto solo e semplicissimo, forz' è che con quell' atto stesso con cui pone la sostanza ponga anche gli accidenti di lei, qualunque durata essi abbiano, e non produca gli accidenti con un atto diverso... Dunque Iddio non può agire che per via di creazione, cioè creando il tutto dell' ente contingente in ogni momento, creando l' ente con tutte le sue modificazioni. Perocchè sarebbe assurdo egualmente il dire che Iddio entrasse colla sua sostanza in un ente che non è ancora » — *Psicologia*, vol. 2, n. 1389-90. — E questa è la stessa dottrina che insegna S. Tommaso, il quale dice: — Quod nihil potest esse in entibus quod non sit a Deo, qui est causa universalis totius esse — *Sum.* 1, q. 55, art. 2.

Ma si rifletta collo stesso S. Tommaso che: Nihil habet esse nisi in quantum participat **Divinum esse** — Libro 1, *Sent. Dist.* 8, art. 3. — Cum dicitur, prima rerum creatarum est esse, ly *esse* non importat substantiam creatam — *Sum.* 1, q. 45, art. 4, ad 1^{m}. Cornelio a Lapide commentando l' Esodo (cap. 3, v. 14) si esprime a questo proposito così: *Ego sum qui sum,* sensus est: Ego Deus nomen proprium me ab aliis discriminans non habeo, sed quod generalissimum est, **Ens,** mihi est proprium.

Igitur quia Deus est **ipsum esse,** sive plenitudo **Entis,** hinc necessario sequitur eum esse unum, perfectissimum, simplicissimum, infinitum, independentem, universalissimum, immutabilem, aeternum, omniscium, omnipotentem, sanctum, optimum, providentissimum, causam rerum omnium non tantum existentium et futurorum, sed et possibilium. Ideo enim res possibilis est, quia Deus eam facere, **eique suum esse communicare potest, sive quia Dei esse ab ea participari potest. Radix enim possibilitatis creaturae est in Deo, non in ipsa creatura.** Radix enim haec est divinae essentiae imitatio, commendatio, et participatio, quod scilicet divina essentia creaturae se tali modo communicare, et ab ea tali modo participari possit, utpote quae illam eminenter in se contineat. Si enim Dei essentia tali modo participari nequeat, **Res est plane impossibilis.** Quod enim Deus facere nequit, sive **cui se communicare non potest, hoc prorsus est impossibile:** sic homo est possibilis, quia Dei essentia ab homine **participabilis est,** Deusque hominis habet **Ideam** practicam, in sua essentia, juxta quam eum formare, **eique suum esse communicare potest** etc. — È adunque impossibile che l' *essere divino,* l' essere partecipabile dalla creatura sia *fatto,* o *creato,* perchè non è la sostanza della creatura, che vien creata.

Esse namque divinum, dice S. Tommaso, proprie est ratio creandi; quia per creationem omnes res communiter accedunt ad participandum esse quantum eis est possibile, non autem naturam divinam. Ipsa enim non participatur a creatura, licet ibi idem sit esse, et natura, et sapientia, et potentia etc. — *De Quatuor Oppositis*, opuscolo 37, cap. 4. — Il Dottore fondatissimo, Egidio Colonna Romano, uditore e discepolo di San Tommaso dice che: Sola essentia divina est **suum esse...** Caetera autem entia quia habent esse per divinam essentiam, *esse* dicit aliquid additum naturae eorum; propter quod *esse* non pertinet ad naturam alicujus entis creati. — *Theoremata de Corpore Christi*, Prop. XXIX. — Dunque non appartenendo l'*essere* alla natura di alcun ente creato, l'*essere* non è *fatto*, ma è *posto*, come dice il Rosmini, vale a dire, l'*essere*, l'atto dell'essere del Rosmini, è il medesimo che l'*essere divino* partecipabile, o comunicabile di S. Tommaso.

PROPOSIZIONE XVIII

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO II.

La ragione sufficiente delle manifestazioni dell'ente non può appagare l'intendimento, se non è una, necessaria, oggettiva.

49. — Già abbiamo accennato, che la ragione sufficiente delle diverse manifestazioni dell'ente non può essere che il concetto stesso dell'essere, sede della necessità e dell'evidenza (43). Ma prescindendo ora da questo, consideriamo in astratto, come avvenga che sia una ragione sufficiente, acciocchè pienamente appaghi l'intendimento nella sua esigenza. Poichè questa ricerca conducendoci a conoscere le condizioni della ragion sufficiente, che cerca l'Ontologia, ne renderà più chiaro il problema. E facciamo questo gradatamente, proponendoci alcune questioni:

50. — 1ª *Questione*: — La ragion sufficiente può ella essere contingente, o deve essere necessaria?

Risposta. — Diverse ragioni sufficienti si possono distinguere, le quali formino una serie, che s'eleva dal basso all'alto, delle quali ciascuna più elevata è ragione rispetto all'altre inferiori, e l'ultima è l'unica ragione di tutte.

Ora la domanda non può riguardare che la ragione elevatissima, ultima di tutte, che non ne ha altra sopra di sè, l'unica per ciò sufficiente per sè a sè stessa. Laonde è manifesto, che le ragioni non ultime possono essere contingenti, come d'un effetto

contingente la ragion prossima è nella causa pure contingente. Ma l' ultima e assoluta ragione, in cui si queti l' intendimento, conviene che sia necessaria, non contingente; poichè se fosse contingente, potendo essere e non essere, richiederebbe un' altra ragione che spiegasse alla mente, perchè ella sia, altramente resterebbe un'entità indeterminata tra l'esistere e il non esistere: nulla poi esiste d' indeterminato, essendo esclusa dal concetto dell' ente sussistente l' indeterminazione.

Se dunque le ragioni sono molte, e la prima e prossima è contingente, l'intendimento ricorre alla seconda, e se trova contingente anche questa, l'esclude collo stesso ragionamento, e ne cerca un'altra; e così conviene, che o si perda in una progressione di ragioni all'infinito senza trovare l'ultima, o che si fermi in un' ultima necessaria.

51. — Questa sembra dimostrazione evidente, che l'ultima ragion delle cose deve essere necessaria. Ma si oppone una grave difficoltà: « L' ultima ragione del mondo, si dice, non può essere l' essenza divina, perocchè se fosse la divina essenza, il mondo sarebbe eterno com' essa e necessario. Dunque la ragione sufficiente ultima delle cose non può essere che l'atto libero del divino volere. E se è libero, deve essere contingente, cioè tale che potea farsi e non farsi ».

Ma noi rispondiamo, che l'atto del divino volere, quantunque libero, non è distinto realmente dalla divina essenza, la quale è un atto solo e semplicissimo, e che non viene punto da ciò, che il mondo debba essere eterno, benchè l' atto che lo crea sia eterno; giacchè il mondo non ha già la natura di quell' atto, ma riceve quella natura temporanea, che dall' atto della volontà divina gli viene determinata.

E quantunque l'atto divino sia libero, non ne viene già che egli si possa chiamare contingente; poichè non è necessario, che la libertà di quell' atto consista nella perfetta indifferenza, e sia in tal modo bilaterale, come è necessario che sia nel presente stato dell'uomo l'atto della sua volontà per meritare o demeritare. Giacchè l'atto creativo non appartiene punto alla classe degli atti meritorî. L'atto creativo è libero di quella libertà, che è definita da S. Giovanni Damasceno, *cujus principium et causam continet is qui agit* (1), di maniera che egli non ha alcuna causa, o ragione, o

(1) L. II, de *Orthodoxa fide*. C. XXIV. Tutto il luogo è così; *Sponte id fieri dicitur, cujus principium et causam continet is qui agit,* ma il con-

motivo fuori di Dio stesso, il quale per ciò si determina da sè liberissimamente. Dico si determina per esprimere l'attività sua immanente, non per indicare alcun atto transeunte, che abbia cominciato, di maniera che passasse Iddio dal non essere all'essere determinato a creare. Cosi dicono i Teologi, che Iddio vuole la propria bontà, ed ama sè stesso con un atto di libera volontà, perchè quest' atto non ha nè la causa nè la ragione fuori di lui stesso (1). Ma la libertà dell' atto creativo è diversa da quella, con cui Iddio vuole ed ama sè stesso, benchè sia simile ed appartenga, siccome quella all' ordine morale. Perocchè l' atto, con cui Dio ama sè stesso, ha per oggetto la sua propria essenziale amabilità, la quale non sarebbe se non fosse l'atto dell'amore, che è il suo correlativo. Onde non si può intendere Iddio, senza intendere che ama sè stesso. All' incontro non appartenendo le creature alla natura divina, non v' ha in queste alcuna ragione, perchè debbano essere da Dio amate e volute; e però quando le vuole, la causa o il motivo che lo determina non è l' oggetto immediato di questa sua volizione, sicchè il concetto di creatura non presenta alcuna necessità di esistere, nè alcuna necessità che determini Iddio a farla esistere. Ma vi ha una ragione in Dio stesso, per la quale ei si determina a creare; e questa ragione è di novo l' amore di sè stesso, il quale si ama anche nelle creature. Quindi la divina sapienza, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far si, che l' Essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce dalla forma reale dell' Es-
Prop. 18ª sere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di conve- 36
nienza è una necessità morale; cioè veniente dall' Essere sotto la sua forma morale; e la necessità morale non sempre induce l' effetto che ella prescrive; ma lo induce solo nell' Essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l' Essere perfettissimo è insieme moralissimo, cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale. (*Teosof.* vol. I, n. 49-51, pp. 47-50).

---

testo dimostra, che il Santo Dottore intende definire il libero, e in questo senso citano questo passo i teologi.

(1) S. Th. *De Potentia.* Q. X, a. II ad 5. *Deus sua voluntate libere amat seipsum, licet de necessitate amet seipsum.* Scotus, Quodlib. VI. *Voluntas divina necessario vult bonitatem suam, et tamen in volendo est libera.*

PROPOSIZIONE XVIII

18. Vi ha una ragione in Dio stesso, per la quale ei si determina a creare; e questa ragione è di novo l'amore di sè stesso, il quale si ama anche nelle creature. Quindi la divina sapienza, come meglio altrove esporremo, trova esser cosa conveniente la creazione, e questa semplice convenienza basta a far sì che l'Essere perfettissimo vi si determini. Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce dalla forma reale dell'Essere, e che necessità fisica si suol chiamare. La necessità di convenienza è una necessità morale: cioè veniente dall'Essere sotto la sua forma morale: e la necessità morale non sempre induce l'effetto, che ella prescrive: ma lo induce solo nell'Essere perfettissimo, e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale), perchè l'Essere perfettissimo è insieme moralissimo, cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale. — (*Teosof.* vol. I, n. 51, pp. 49-50).

XVIII. Amor, quo Deus se diligit etiam in creaturis, et qui est ratio qua se determinat ad creandum, moralem necessitatem constituit, quae in ente perfectissimo semper inducit effectum: hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis integram relinquit libertatem bilateralem.

Analisi della diciottesima proposizione.

Questa proposizione fu estratta dal I. vol. della *Teosofia* pag. 49, n. 51, linee 29, 30, 31, e poi seguita nella pagina seguente 50, linea 1 fino alla 13 inclusivamente.

Per far capir meglio in qual modo questa proposizione sia stata raffazzonata e falsificata dai compilatori della medesima scomponiamo

il testo italiano in tutti i suoi incisi per confrontarla col testo latino.

1° — Vi ha una ragione in Dio,

2° — per la quale ei si determina a creare;

3° — e questa ragione è di novo l'amore di sè stesso,

4° — il quale si ama anche nelle creature.

5° — Quindi la divina sapienza,

6° — come meglio altrove esporremo,

7° — trova esser cosa conveniente la creazione,

8° — e questa semplice convenienza basta a far sì,

9° — che l'Essere perfettissimo vi si determini.

10° — Ma non si deve confondere questa necessità di convenienza con quella necessità che nasce dalla forma reale dell'Essere,

11° — e che necessità fisica si suol chiamare.

12° — La necessità di convenienza è una necessità morale:

13° — cioè veniente dall'Essere sotto la sua forma morale:

14° — e la necessità morale non sempre induce l'effetto che ella prescrive;

15° — ma lo induce solo nell'Essere perfettissimo,

16° — e non negli esseri imperfetti (a molti de' quali rimane perciò la libertà bilaterale),

17° — perchè l'Essere perfettissimo è insieme moralissimo,

18° — cioè ha compiuta in sè ogni esigenza morale.

Come i lettori veggono la proposizione in italiano è composta di 18 incisi, la latina invece è composta di 6 incisi, cioè due terzi di meno, come si può vedere nel seguente specchietto.

1° — Amor,

2° — quo Deus se diligit etiam in creaturis,

3° — et qui est ratio qua se determinat ad creandum,

4° — moralem necessitatem constituit,

5° — quae in ente perfectissimo **semper** inducit effectum

6° — hujusmodi enim necessitas tantummodo in pluribus entibus imperfectis **integram** relinquit libertatem bilateralem.

Il guaio della proposizione non consiste nell'averla ridotta a due terzi di meno nel testo latino, ma consiste nella trasposizione delle parole. L'avverbio sempre, che trovasi nell'inciso 14° è stato tirato giù nell'inciso 15° nel posto dov'è l'avverbio solo, e questo avverbio solo (in latino *tantummodo*) è stato tirato giù nell'inciso 16°. La parola *integram* è merce straniera; nel testo del Rosmini non esiste. Lasciando adunque al suo posto l'avverbio sempre, cioè

nell' inciso 14°, e non mettendolo nel 15°, dove il Rosmini non l' ha collocato, perchè in questo non vi dev' essere, la proposizione non ha nulla di erroneo; perchè la dottrina del Rosmini su questo punto è precisamente quella stessa che insegna S. Tommaso e tutti i Dottori della Chiesa. — Deus, dice l' Angelico, est causa rerum per suum intellectum et voluntatem, sicut artifex rerum artificiatarum. Artifex autem per verbum in intellectu conceptum, et **per amorem** suae voluntatis ad aliquid relatum, operatur. Unde et Deus Pater operatus est creaturam per suum Verbum, quod est Filius; et **per suum amorem**, qui est Spiritus Sanctus. — *Sum.* 1, q. 45, art. 6. — Ostensum est enim in superioribus (Lib. 1, c. 86) quod **bonitas** Dei est **ratio** volendi quod alia **sint,** et per suam voluntatem res in esse producit. **Amor** igitur quo suam **bonitatem amat est causa creationis rerum;** unde et quidam antiqui philosophi amorem Deorum causam omnium esse posuerunt, ut patet in primo *Metaphysicorum;* et Dionysius dicit quod « divinus amor non permisit ipsum sine germine esse » (*De divinis nom.* cap. 4). — *Contra Gentes,* Lib. 4, cap. 20. — Relinquitur igitur quod Deus ex hoc ipso quod vult et amat se, vult et amat alia. — *Contra Gentes,* Lib. 1, cap. 75). — Si legga tutto questo capo ed il seguente della *Somma* contro i Gentili. In quanto alla convenienza della creazione, di cui parla il Rosmini si legga la *Somma Teologica* di S. Tommaso p. 1, q. 19, art. 2; dove dice che Dio: — Vult et se et alia; sed se ut finem; alia vero ut ad finem; in quantum **condecet divinam bonitatem, etiam alia ipsam participare.**

La causa che induce Dio a creare è il suo amore, la sua bontà, come insegna anche il Catechismo pubblicato per Decreto del Concilio di Trento, che comunemente si chiama Catechismo Romano: Deus enim non ex materia aliqua mundum fabricatus est, sed ex nihilo creavit; idque nulla vi aut necessitate coactus, sed sua sponte et voluntate instituit. Neque vero alia fuit causa, quae illum ad opus creationis impelleret, nisi ut rebus, quae ab ipso effectae essent, **bonitatem suam impertiretur.** Nam Dei natura, ipsa per se beatissima, nullius rei indigens est, ut inquit David: *Dixi Domino, Deus meus es tu, quoniam bonorum meorum non eges.* Quemadmodum autem **sua bonitate adductus, quaecumque voluit, fecit:** ita non exemplum aliquod, aut formam, quae extra se posita esset, cum universa conderet, secutus est; verum quia rerum omnium exemplar divina intelligentia continetur, id summus artifex in se ipso intuens, ac veluti imitatus, summa sapientia, et infinita virtute,

quae ipsius propria est, rerum universitatem initio procreavit: « Ipse enim dixit, et facta sunt: ipse mandavit, et creata sunt » (Ps. 148) (1). — Dunque secondo il Catechismo Romano, la causa che indusse Dio a creare fu il suo amore e la sua bontà. La forma e l'esemplare, di cui qui parla il Catechismo, è precisamente l'idea, esemplare del mondo, di cui tanto parla il Rosmini specialmente nella *Teosofia*.

Se mai non bastasse l'autorità di S. Tommaso e del Catechismo Romano per dimostrare che la causa o ragione che muove e induce Dio a creare è l'amore suo e la sua bontà, riportiamo l'autorità indiscutibile del Concilio Vaticano, il quale dice che: — Hic solus verus Deus **bonitate sua** et omnipotenti virtute non ad augendam suam beatitudinem, nec ad acquirendam, sed ad manifestandam perfectionem suam per bona, quae creaturis impertitur, liberrimo consilio simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam (*Conc. Later.* IV, c. 1, *Firmiter*). — *De Deo rerum omnium Creatore,* cap. 1. — Lasciando adunque al suo posto l'avverbio **sempre,** cioè nell'inciso 14°, e non trasportandolo nel 15°, dove il Rosmini non l'ha messo, perchè non vi dev'essere, la proposizione non ha nulla di erroneo, ed è pienamente conforme alla dottrina di S. Tommaso e della Chiesa. Il Rosmini, in tutte le sue opere, e specialmente nella *Teosofia* non fa che parlare spessissimo della libertà della creazione e sostenerla, come i lettori possono vedere anche nell'articolo riportato di sopra a pag. 146, dal quale fu estratta la proposizione.

---

(1) Nella spiegazione dell'articolo del Simbolo: Creatorem coeli et terrae.

PROPOSIZIONE XIX

TESTO DI ROSMINI

LEZIONE XXXVII.

Ma una delle differenze massime fra la generazione del Verbo e la creazione si è questa, che genera il Verbo e poi lo ama, non già che vi sia un prima e un poi di tempo nella divinità, ma solo un ordine logico di relazioni. Poichè essendo il Verbo l'essere per sè noto, quindi posto dal Padre per sè oggetto, l'essere non può essere amato prima d'essere oggetto conosciuto. E però quantunque sia vero quello che dicono alcuni teologi che il Padre genera il Verbo *liberamente*, cioè senza essere a ciò mosso o costretto da cosa alcuna straniera, tuttavia non lo genera *volontariamente*, ma necessariamente, perchè tale è la natura divina, senza aver precedentemente un fine che il muova all'atto della generazione. All'incontro nel Verbo generato, e quindi sussistente come persona, Iddio vede l'essenza dell'essere finito, ed amandola e volendola lo pronunzia sussistente, e così lo crea guardando nel Verbo. Onde le creature si producono da Dio con un atto posteriore d'origine alla generazione ed alla spirazione per cui è lo Spirito Santo, e posteriore all'amor divino, quindi per un atto di *libera volontà*.

Iddio dunque crea le cose pronunciandole nel suo Verbo dove le conosce, e quest'atto onde pronuncia le cose non è di tempo posteriore al Verbo, perchè in Dio non vi è tempo, ma tutto si fa ivi nell'eternità dell'essere divino, e tutto è fatto. Laonde è vero ciò che dice S. Anselmo, che con uno stesso pronunciamento Iddio

dice sè stesso e le cose esteriori. Ma conviene però intendersi, che rispetto all'origine il pronunciamento delle cose esteriori è posteriore logicamente alla costituzione, se così lice esprimersi, delle tre persone, e che questo pronunciamento è fatto dalla natura divina comune a tutte e tre le persone, non dal solo Padre, benchè l'oggetto di questo pronunciamento sia nel Verbo, in cui le cose sono per sè note, e quindi nel Verbo e pel Verbo sono fatte.

Il Verbo dunque crea perchè ha la natura divina, è Dio; la natura divina sussistente in tre persone crea pel Verbo, perocchè crea per l'essere conosciuto, giacchè non potrebbe creare se non avesse presente l'oggetto, l'essenza che dee creare; crea nel Verbo giacchè pronunciando ciò che è per essenza in quest'oggetto, che è il Verbo, le cose acquistano realità, sussistenza relativa a sè stesse.

Quindi nelle divine scritture è frequente il dirsi che le cose sono state fatte non solo pel Verbo ma ben anco nel Verbo. San Paolo lo chiama primogenito di ogni creatura, *quoniam in ipso condita sunt universa in coelis et in terra, visibilia et invisibilia* (1). E lo chiama *primogenito*, non perchè le creature sieno anch'esse generate in senso proprio della parola, ma per la povertà della lingua greca che dice egualmente *generato* e *fatto*, onde anche il primo libro del Pentateuco, in cui si narra la creazione del mondo, si intitola in greco: *Della generazione*, γενέσεως.

Un'altra ragione può addursi della denominazione di primogenito data a Gesù Cristo da San Paolo, ed è che la generazione, o si considera nel suo principio, o nel suo termine. La generazione divina nel suo principio, cioè nell'operazione stessa, è, come abbiamo veduto, un pronunciamento; ora, rispetto al principio, con un pronunciamento di Dio come intelligenza, fu egualmente generato il Verbo, e furono creati gli enti finiti. Onde la generazione e la creazione sono simili nel loro principio, cioè nel modo onde avvennero. Rispetto poi al termine, la generazione importa che il generato riceva la stessa natura del generante, onde si chiama Figliuolo, ed è in questo che si distingue il generare, che è un comunicare la propria natura, dal creare che è produrre dal nulla cosa d'altra natura. Una terza ragione ancora si può aggiungere se le parole di San Paolo s'intendono di Cristo, cioè non del solo Verbo ma del Verbo incarnato, dell'umanità assunta dal Verbo. In questo senso Cristo è il primogenito nell'ordine non delle cose

(1) I *Coloss.* 16, 17.

naturali, ma delle soprannaturali, perchè è il fine dell' universo, e il fine è il primo nella mente dell'operante, perchè è il primo dei predestinati, e il principio della predestinazione, e perchè anche gli altri uomini sono generati soprannaturalmente da Dio, venendo adottati in figliuoli, perchè loro si comunica Cristo e vive in essi Cristo e il suo spirito.

Nel Verbo divino adunque sono radicate e fondate *universa in coelis et in terra,* perchè nel Verbo come in oggetto sussistente termina l' atto interno della creazione, pel qual atto le cose esistono anche come soggetto e persona relativa a sè stessa, o come ciò che cade in tale persona relativa la quale costituisce l'esistenza esterna e loro propria delle creature. E così anche S. Paolo disse che *omnia* PER IPSUM *et* IN IPSO *creata sunt, et ipse est ante omnes, et omnia* IN IPSO CONSTANT (1). E anche dice di Cristo medesimo: *portansque omnia verbo virtutis suae* (2), appunto perchè, essendo in lui create e radicate le cose, conseguentemente le porta, cioè le conserva nell' essere loro; ed aggiunge che le porta colla parola della sua virtù, per indicare che anch'egli il Verbo è creatore, e non è solamente quello nel quale le cose sono fatte, ma quello altresì che le fa unitamente al Padre ed allo Spirito Santo. Laonde, essendo le cose create nel Verbo, si avvera appieno quello che in altra circostanza dice San Paolo di Dio, che *in ipso vivimus, et movemur, et sumus* (3), nel qual luogo si dice che noi stessi viviamo, noi stessi ci moviamo, noi stessi siamo, con che viene indicata l' esistenza a noi relativa e dirò così esterna, ma nello stesso tempo dice che viviamo, ci moviamo e siamo in Dio, perchè nel Verbo siamo creati, benchè di questa connessione nostra col Verbo noi non siamo consapevoli e però non formi parte dell' esistenza nostra propria finita.

Noi siamo dunque relativamente a noi stessi ed alla nostra consapevolezza fuori del Verbo, relativamente poi a Dio ed alla sua azione creante nel Verbo. E poichè *noi* esprime una relazione soggettiva a noi stessi, assolutamente parlando è vero che *noi* siamo fuori del Verbo; ma se il *noi* esprimente il soggetto nostro si prende oggettivamente, in tal caso è vero che noi soggetto, come oggetto reale, siamo nel Verbo. Noi dunque in senso composto siamo fuori del Verbo, in senso diviso siamo nel Verbo. E quindi in

(1) *Coloss,* I, 16, 17.
(2) *Hebr.* I, 3.
(3) *Act.* XVII, 28.

Prop. 19ª questo senso il Verbo è quella *materia invisa* da cui dice il libro della Sapienza che furono create le cose tutte dell'universo: *manus tua quae creavit orbem terrarum ex materia invisa* (1); in questo senso il Verbo è quello in cui sono contenute quelle cose invisibili, da cui, secondo S. Paolo gran dottore anche dell'Ebraismo, furono cavate le visibili: *Fide intelligimus aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent* (2). Nel Verbo adunque, che è l'oggetto sussistente, furono fatte le cose come oggetti sussistenti, non solo ideali. Ma perciocchè queste cose relativamente a sè hanno una soggettività, perciò nella loro esistenza propria, che è quella di esistere come soggetti, o nei soggetti esse stanno fuori del Verbo, e non sono il Verbo, e non si mescolano punto còl verbo, il quale è assolutamente. Onde S. Giovanni nell'Apocalisse, per indicare questa doppia esistenza delle cose contingenti, adopera due parole: una *erant*, la quale si riferisce alla loro sussistenza nel Verbo, dove Dio vedendole e volendole le fece essere; l'altra *creata sunt*, la quale si riferisce alla sussistenza loro propria e soggettiva fuori al tutto del Verbo (3). — (*Introduz. del Vangelo* secondo S. Giov. Lez. XXXVII, pagine 106-109). 37

---

(1) *Sap.* XI, 18.

(2) *Hebr.* XI, 3.

(3) « *Tu creasti omnia, et propter voluntatem tuam erant et creata sunt* » (*Apoc.* IV, 11).

PROPOSIZIONE XIX

19. Il Verbo è quella *materia invisa* da cui dice il libro della Sapienza (XI, 18) che furono create le cose tutte dell'universo. — (*Introduz. del Vangelo* secondo Giov. lez. 37, pag. 109).

XIX. Verbum est materia illa invisa, ex qua, ut dicitur Sap. XI, 18, creatæ fuerunt res omnes universi.

Analisi della diciannovesima proposizione.

Questa proposizione fu estratta dall'*Introduzione del Vangelo* secondo Giovanni, Lezione 37, pag. 109, linee 7, 8, 9.

Anche un cieco vede che questa proposizione è manifestamente falsificata. Come sta così distaccata dal testo ha un certo che d'incredibile, che fa subito sospettare che non abbia quel senso che le hanno voluto attribuire i compilatori della medesima. Com'è mai credibile che il Rosmini abbia pensato che « il Verbo è quella *materia invisa,* da cui dice il libro della Sapienza che furono create le cose tutte dell'universo » nel senso proprio di *materia,* mentre quattro linee più giù nella pagina del IV volume della *Teosofia,* donde fu estratta la prima proposizione il Rosmini dice che « al divino per sè ripugna l'essere materia o materiato »? Avendo i compilatori della proposizione estratto un brandellino del primo inciso dell'antepenultimo periodo della Lezione, come possono verificare i lettori sul testo riportato di sopra, dov'è il numero **37** in margine, senza far vedere in qual senso il Rosmini dica che noi siamo fuori del Verbo, e in qual senso siamo nel Verbo, la proposizione è falsificata, perchè non si è fatto vedere a chi la legge la distinzione che fa il Rosmini nel detto luogo, cioè del senso composto, e del senso diviso.

Il Rosmini qui parla della doppia esistenza delle cose, in Dio cioè ed in sè stesse, e questa dottrina ch'egli insegna è comune fra tutti i Dottori della Chiesa. Si supponga che uno estraesse dal testo di San Tommaso queste proposizioni che sono simili a quella del Rosmini: — Res sunt essentia divina. Res habent esse increatum — (*Sum.* 1, q. 18, art. 4). Creatura in Deo est Creatrix essentia (In Ioan. c. 1, Lect. 2). Queste proposizioni così stralciate dal testo senza far vedere la distinzione che ivi fa San Tommaso, riescono assurde; e vedutane la distinzione, non contengono nulla di assurdo, nè di erroneo, ma sono verissime.

— Ad primum ergo dicendum, quod creaturæ in Deo esse dicuntur dupliciter. Uno modo in quantum continentur et conservantur virtute divina, sicut dicimus ea esse in nobis, quae sunt in nostra potestate. Et sic creaturae dicuntur esse in Deo etiam prout sunt in propriis naturis. Et hoc modo intelligendum est verbum Apostoli dicentis: *In ipso vivimus, movemur, et sumus;* quia etiam nostrum vivere et nostrum esse, et nostrum moveri causantur a Deo. Alio modo dicuntur res esse in Deo sicut in cognoscente. Et sic sunt in Deo per proprias rationes, quae non sunt aliud in Deo ab essentia divina. Unde res prout sic in Deo sunt, sunt **essentia divina.** Et quia essentia divina est vita, non autem motus, inde est quod res hoc modo loquendi in Deo non sunt motus, sed vita.

Ad secundum dicendum, quod exemplata oportet conformari exemplari secundum rationem formae, non autem secundum modum essendi. Nam alterius modi esse habet forma quandoque in exemplari, et in exemplato. Sicut forma domus in mente artificis habet esse immateriale et intelligibile; in domo autem quae est extra animam, habet esse materiale et sensibile. Unde et rationes rerum quae in seipsis non vivunt, in mente divina sunt vita; quia in mente divina habent **esse divinum.**

Ad tertium dicendum, quod si de ratione rerum naturalium non esset materia, sed tantum forma, omnibus modis veriori modo essent res naturales in mente divina per suas ideas quam in seipsis. Propter quod et Plato posuit quod homo separatus erat verus homo; homo autem materialis est homo per participationem. Sed quia de ratione rerum naturalium est materia, dicendum est, quod res naturales verius esse simpliciter habent in mente divina, quam in seipsis; quia in mente divina habent **esse increatum,** in seipsis autem esse creatum. Sed esse hoc, utpote homo vel equus, verius habent in propria natura quam in mente divina; quia ad veritatem

hominis pertinet esse materiale, quod non habent in mente divina. Sicut domus nobilius esse habet in mente artificis quam in materia: sed tamen verius dicitur domus quae est in materia, quam quae est in mente; quia illa est domus in actu, haec autem domus in potentia. — *Sum.* q. 18, art. 4. — Dunque secondo S. Tommaso le creature, in senso composto sono fuori di Dio, in quanto l'esistenza loro reale non s'identifica con Dio, ma esistono in sè; ed in senso diviso, cioè considerate solo nel loro essere ideale, sono in Dio, anzi sono l'essenza di Dio medesimo. E questa è la medesima distinzione che fa il Rosmini nella Lezione riportata di sopra. Per *materia invisa,* ossia *invisibile,* il Rosmini, come tutti possono vedere nel citato luogo, intende l'essere ideale, che le cose hanno in Dio. Ora vediamo se l'interpretazione che fa il Rosmini dei testi scritturali da lui citati sia conforme a quella che ne fecero altri ne' tempi andati.

Sed quia, dice S. Tommaso, apud antiquos communis animi conceptus erat, quod ex nihilo nihil fit (2, *Physic.*), ideo quando videbant aliquod novum opus dicebant quod esset factum ex aliquibus invisibilibus. Unde, vel ponebant quodlibet esse in quolibet, sicut Empedocles, et Anaxagoras, de quo nihil ad praesens. Alii vero latitationem formarum, sicut ipse Anaxagoras. Alii ab ideis sicut Plato. Alii ab intelligentia, sicut Avicenna. Unde secundum omnes istos visibilia facta sunt ex invisibilibus rationibus idealibus. Nos autem dicimus secundum modum praedictum, quod ex invisibilibus rationibus idealibus in Verbo Dei, per quod facta sunt, res visibiles sunt productae. Quae rationes etsi realiter idem sunt; tamen per diversos respectus connotatos respectu creaturae differunt secundum rationem. Unde alia ratione conditus est homo, et alia equus, ut dicit Augustinus in lib. 83 qq. Sic ergo saecula aptata sunt Verbo Dei, ut ex invisibilibus rationibus idealibus in Verbo Dei, *visibilia,* idest omnis creatura, *fierent.* — *In Epist. ad Hebraeos,* cap. 11, v. 3. — Lo stesso dice S. Tommaso commentando il testo del Vangelo di S. Giovanni: *Quod factum est, in ipso vita erat.* — Res enim dupliciter considerari possunt, secundum scilicet quod sunt in seipsis, et secundum quod sunt in Verbo. Si considerentur secundum quod sunt in seipsis, sic non omnes res sunt vita; nec etiam viventes; sed aliquae carent vita, aliquae vivunt, sicut facta est terra, facta sunt etiam metalla, quae nec vita sunt, nec vivunt; facta sunt animalia, facti sunt homines, quae secundum quod sunt in seipsis, non sunt vita, sed vivunt solum. Si vero considerentur

secundum quod sunt in Verbo, non solum sunt viventes, sed etiam vita; nam rationes in sapientia Dei spiritualiter existentes, quibus res factae sunt ab ipso Verbo, sunt vita; sicut arca facta per artificem, in se quidem nec vivit, nec vita est. Ratio vero arcae quae praecessit in mente artificis, vivit quodammodo, in quantum habet esse intelligibile in mente artificis, non tamen est vita, quia ipsum intelligere artificis, non est sua essentia, neque suum esse. In Deo autem suum intelligere est sua vita et sua essentia; et ideo quidquid est in Deo, non solum vivit, sed est ipsa vita; quia quidquid est in Deo, est sua essentia. Unde creatura in Deo est creatrix essentia. — Cap. 1, Lect. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod Böetius intelligit per formas quae sunt sine materia, rationes rerum quae sunt in mente divina; sicut etiam Apostolus dicit (*Hebr.* XI, 3): *Fide credimus aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* — *Sum.* 1, q. 65, art. 4.

In quanto a S. Agostino si legga il testo riportato di sopra nell'analisi della tredicesima proposizione pag. 128, dove egregiamente secondo il suo solito, ragiona della doppia esistenza ideale e reale delle cose. Ma per comodo di chi non può aver fra le mani tanti libri, adduciamo qui testimonianze di altri autori.

Lo Scoto dice che secondo S. Agostino: Idea est ratio aeterna in mente divina, secundum quam aliquid est formabile extra, ut secundum propriam rationem ejus. Probatio primae particulae. Deus omnia causat, vel causare potest. Non irrationabiliter; ergo rationabiliter; igitur habet rationem, secundum quam format. Non autem rationibus extra se, quia non eget in efficiendo aliquo alio a se; igitur rationibus in mente sua. Nihil autem in mente sua est nisi incommutabile; ergo omne formabile potest formare secundum rationem propriam sibi aeternam in mente sua. Nihil autem in mente sua tale ponit nisi idea, secundum istam descriptionem; igitur videtur, quod lapis intellectus possit dici idea. Ipse enim habet omnes istas conditiones; quia ipse est ratio factibilis extra propria sibi, sicut arca in mente potest dici ratio respectu arcae in materia et est propria ratio secundum quam arca in materia formatur, et ipsa ratio est aeterna in mente divina, ut cognitum in cognoscente per actum intellectus divini. Quidquid autem est in Deo secundum quodcumque esse sive rei sive rationis per actum intellectus divini est aeternum, sicut declaratum fuit supra *Dist.* 30, etc. — Lib. 1, *Sent. Dist.* 35.

Lapis enim in mente divina habet esse simpliciter verius, et perfectius, quam lapis extra, quia obiectum ut cognitum dicitur habere illud esse, quod habet ipsa cognitio; unde secundum Augustinum super illud Ioannis cap. 1: *Quod factum est, in ipso vita erat,* res cognita est in Verbo vita creatrix: et hoc ideo quia cognitio ejus est realiter vita creatrix; quod de cognito dicitur obiective, hoc in ipsa cognitione oportet inveniri realiter. Lapis tamen in intellectu divino non habet verius esse lapidis, quam lapis extra; a lioquin aliquid intrinsecum realiter Deo esset formaliter, et proprie lapis. — Lib. 4, *Sent. Dist.* 1, q. 1.

E S. Anselmo: — Priusquam fierent universa, erat in ratione summae naturae, quid, aut qualia, aut quomodo futura essent: quare cum ea quae facta sunt, clarum sit nihil fuisse antequam fierent, quantum ad hoc, quia non erant quod nunc sunt, nec erat ex quo fierent; non tamen nihil erant, quantum ad rationem facientis, per quam, et secundum quam fierent. — *Monolog.* c. 9.

Ut ex invisibilibus visibilia fierent. — Hoc varie exponitur. S. Thomas in *Comm. et* p. 1, q. 65, art. 4, per *invisibilia* vult intelligi ideas, seu rationes rerum, quae sunt in mente divina, ex quibus, idest, secundum quas producta sunt *visibilia,* idest, res omnes creatae. Alii ex *invisibilibus,* idest, ex nihilo, *visibilia* facta interpretantur. Nihil enim tam invisibile, quam quod omnino nihil est.

Cosi l' Estio.

Alii invisibilium nomine ideam rerum omnium, quae in Deo est, intelligunt, ex qua creaturae omnes fluxerunt; quamquam revera nihil aliud in Deo est idea, nisi Deus ipse invisibilis, ex quo, per quem, in quo omnia. — Giov. Gagneo.

Ut ex invisibilibus visibilia fierent, idest, ex non entibus, et non existentibus fierent entia et existentia. Vel, pro *invisibilibus* intelligit ideas, sive formas omnium rerum, quae sunt in mente divina. — (G. Stefano Menocchio).

Ut ex invisibilibus; graece, *ex non apparentibus;* Teophyl. ex non existentibus nisi (ut Molina et Ribera exponunt) in ideis divinis, seu in mente et arte Dei, fierent existentia et visibilia. — (Tirino).

Ex invisibilibus, hoc est, ex non entibus. Aliqui ideas intelligunt in Deo. — (Gordoni).

Ut ex invisibilibus visibilia fierent, idest, ut ex non entibus et existentibus fierent entia et existentia.... Secundo Lud. Molina et Ribera hic *ex invisibilibus,* idest, inquiunt, ex rationibus aeternis ideisque rerum, quae fuerunt ab aeterno invisibiles et reconditae in

mente et Verbo Dei, tamquam in arte et exemplari suo, creata sunt omnia, ut existerent fierentque visibilia, utque suæ ideae et similitudini, quam habent in mente divina, apte responderent. Ita Thomas etc. — (Cornelio a Lapide).

Quod factum est, in ipso vita erat. S. Augustinus sic explicat. Omnis res facta et creata per Verbum, antequam fieret et crearetur, erat in ipso Verbo vitaliter et intellectualiter. Erat enim in ideis et rationibus aeternis, quae vivunt in Verbo. Erat ergo vita, idest, vivebat in mente et idea Verbi. — Cornelio a Lapide, in Ioan. *Evang.* c. 1. — Secundo, in Verbo est vita idealis, sive exemplaris, quia in Verbo quasi in idea vivunt sempiternae rerum omnium rationes, ut ait Augustinus. Verbum enim est omnium creaturarum idea, idea autem est ipsa essentia et vita Dei. — *Ibid.*

Tertio, Ansbertus: *Erant*, inquit, creaturae ante creationem in aeternis mentis divinae ideis, in aeterno Dei decreto, quo ab omni aevo decreverat, ut in tempore a se crearentur. Unde hujus decreti executionem subdit dicens: *Et creata sunt.* — Cornelio a Lapide, in *Apoc.* S. Ioan. c. 4, v. 11.

Tertio, Philo lib. *de Mundi opificio* per *materiam invisam*, accipit ideam, ex qua factus est mundus; haec enim invisibilis praeextitit in mundo intelligibili, puta in mente Dei. — Cornelio a Lapide, in lib. *Sapientiae,* cap. 11, v. 18.

San Tommaso per provare la pluralità delle idee in Dio, adduce il testo dell'apostolo agli Ebrei: *Fide credimus aptata esse saecula Verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent.* Invisibilia autem pluraliter appellat species ideales; ergo sunt plures. — *De Veritate,* q. 3, art. 2. — Dunque secondo S. Tommaso, è dottrina anche dell'apostolo S. Paolo, che per *cose invisibili* nel testo citato, si debbano intendere le idee delle cose visibili, o reali, esistenti nel Verbo, come appunto spiega il Rosmini nel detto luogo. La *materia invisibile,* non è altro che il mondo intelligibile di Platone, di cui così parla S. Agostino: — Sat enim est ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos, unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret, istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc verisimilem et ad illius imaginem factum. — *Contra Acad.* lib. 3, cap. 17.

Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit, si non vocabulum quod ecclesiasticae consuetudini in re illa non usitatum est, sed ipsam rem velimus adtendere. Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque in-

commutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret; si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum. — *Retract.* lib. 3, cap. 17.

Se per *materia invisibile* si debba intendere *materia informe* nel citato versetto della Sapienza, una tale interpretazione andrebbe soggetta a non piccole difficoltà. In tal caso il mondo non sarebbe stato creato dal nulla, ma da materia preesistente; il che ripugna al dogma della creazione; o converrebbe dare al verbo *creare* il significato del verbo *formare;* e allora bisognerebbe restringere il *creavit orbem terrarum* alle cose puramente materiali, e non alle spirituali, che non possono essere *formate* da *materia informe.* Ma dando al *creavit* della Sapienza il significato di *formavit,* che senso daremo al *creavit* del primo versetto del Genesi: In principio *creavit* Deus coelum et terram? Il *creavit* orbem terrarum della Sapienza non è lo stesso che il *creavit* terram del Genesi? Supponiamo pure che nel versetto della Sapienza il *creare* significhi *formare;* rimane sempre a domandarsi: e questa *materia informe,* onde fu formato il mondo, come fu creata? fu anch' essa formata da altra *materia informe?* Se non si vuole andare all' infinito, e nell' assurdo, converrà ricorrere al mondo invisibile, al mondo intelligibile e ideale, nel quale in ultima analisi si risolve la questione, come fra tanti Scrittori e Dottori insegna anche Cornelio a Lapide.

In principio, egli dice. Primo S. AUGUSTINUS lib. 1. *de Gen. ad litt.* cap. 1, AMBROSIUS, S. BASILIUS, Hom. 1, *Hexaem,* in principio, inquiunt, idest, in Filio; per Filium enim quasi **ideam** et sapientiam Patris esse creata docet Apostolus, *Coloss.* 1, v. 16. — *Creavit* proprie, scilicet ex nihilo, ex nulla materia praeexistente. Ita sancta illa mater Machabaeorum (lib. 2, c. 7) ad filium: *Peto,* ait, *nate, ut aspicias ad coelum et terram, et ad omnia quae in eis sunt, et intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus.*

Secundo, *creavit,* scilicet solus, ut ait Isaias cap. 44, v. 24, per se suamque omnipotentiam; non per angelos, utpote qui necdum erant, et etiam si fuissent, creationis tamen non possunt esse administri. Tertio, *creavit* secundum **ideam et exemplar,** quod ab aeterno mente sua conceperat. — *In Gen.* c. 1.

Dalle testimonianze addotte risulta chiaro, che le cose finite hanno un doppio modo di esistere, cioè hanno una doppia esistenza, una ideale nel Verbo, e l' altra attuale e reale, e fuori del Verbo, e

dicesi fuori del Verbo, perchè non s' identifica col medesimo; la quale esistenza reale può esservi o non esservi senza che ne avvenga verun inconveniente; mentre l' esistenza ideale s' identifica col Verbo stesso, ed è antecedente alla creazione delle cose.

Considerandum est etiam, dice S. Tommaso, quod res facta per intellectum praeexistit in ratione intellectus, ante etiam quam sit in seipsa; prius enim domus est in ratione artificis quam perducatur in actum. Verbum autem Dei est ratio omnium eorum quae a Deo sunt facta, ut ostensum est. Oportet igitur quod omnia quae sunt facta praeextiterint in Verbo Dei, antequam sint etiam in propria natura. Quod est in aliquo est in eo per modum ejus in quo est, et non per proprium modum; domus enim in mente artificis intelligibiliter et immaterialiter existit. Res igitur intelligendae sunt in Verbo Dei praeextitisse secundum modum Verbi ipsius. Est autem modus Verbi ipsius quod sit unum, simplex, immateriale, et non solum vivens, sed etiam vita, quum sit suum esse. Oportet igitur quod **res factae a Deo praeextiterint in Verbo Dei ab aeterno immaterialiter et absque omni compositione, et quod nihil aliud in eo sint quam ipsum Verbum: quod est vita; propter quod dicitur: Quod factum est in ipso vita erat** (Ioan. v. 3, 4), **idest in Verbo**. — *C. Gent.* lib. 4, cap. 13. — Nello stesso senso parla il Rosmini nella Lezione riportata di sopra a pag. 156, ed è proprio una calunnia l' attribuirgli una proposizione nel senso, che fu da lui stesso escluso, come tutti possono vedere nella suddetta Lezione, dov' è il numero 37 in margine.

PROPOSIZIONE XX

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO XXXIII.

Dell' origine dell' anima intellettiva.

> Καὶ τῶν μὲν θείων αὐτὸς γίνεται δημιουργὸς, τῶν δὲ θνητῶν ἣν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασι δημιουργεῖν προσέταξεν.
>
> PLATO, *Timaeus*, p. 66.

647. — Se non si trattasse che di spiegare la generazione di un' anima meramente sensitiva, come ne' bruti, le difficoltà della questione sarebbero molto minori: noi abbiamo già veduto ch' ella è moltiplicabile, mediante la divisione del suo termine sentito (455-499).

Abbiamo ancora veduto che questa maniera di moltiplicarsi niente pregiudica alla sua semplicità.

Ma quando si tratta d' un principio intellettivo cresce immensamente la difficoltà.

648. — Aristotele stesso se ne accorse, poichè nell' opera che scrisse sulla generazione degli animali, dopo aver detto che le anime de' bruti non vengono loro dal di fuori, nè possono esistere senza corpo, poichè ogni loro operazione si fa coll' aiuto d' organo corporale, soggiunge parlando dell' intelligenza. « Rimane adunque » che la sola mente s' aggiunga dal di fuori, ed ella sola sia di- » vina, poichè l' azione corporale non ha niente di comune coll'a- » zione di lei » (1).

---

(1) *De Generat. Anim.* L. II, c. III.

In fatto, tutti hanno riconosciuto i più solenni filosofi, che nell'uomo v' ha qualche cosa di divino, cioè di tale che non può esser dato che da Dio stesso immediatamente. Onde lo stesso Aristotele in altro luogo dice « solo l'uomo fra gli animali esser partecipe » della divinità » (1), e parlando della vita contemplativa non dubita affermare ch' ella « supera la natura umana » (2), volendo significare che l'uomo colla contemplazione esce da' confini della sua natura ed attigne le cose divine, quali sono le idee. Onde aggiunge che « l'uomo non vive a quel modo per via di ciò per cui egli è » uomo, ma per via di ciò per cui v' ha in lui un *quid* divino » (3) e ancora, « quanto dunque questo (principio intellettivo) differi- » sce dallo stesso composto, tanto anche l'operazione di lui dif- » ferisce da quella che viene da altra virtù. Che se la mente è » rispetto allo stesso uomo elemento divino, anche la vita che da » questo procede è divina rispetto alla stessa vita umana ». Di che insegna, « noi non dovere troppo pensare alle cose mortali, ma » quanto mai fia possibile, far noi stessi immortali » (4).

649. — Egli è per questo, che noi dicemmo, non potersi in modo alcuno spiegare l'umana generazione senza ricorrere all'intervento di Dio medesimo (5).

Ma ciò che restava a determinarsi con precisione si era, qual fosse quell'elemento divino che videro e confessarono tutti i maggiori pensatori intorno alla natura umana; per non confondere con esso ciò che ad esso non appartiene.

650. — E di vero gli antichi si contentarono dire, che divina era l'umana mente, nè so, se più con distinzione mai s'esprimessero (6). Tolta dunque a fare da noi questa investigazione, trovammo che nella stessa umana mente due cose si dovevan distinguere, che chiamammo il soggetto, e l'oggetto. Vedemmo quindi che il *soggetto*

(1) *De Animal.* L. II, c. X.

(2) *Ethicor.* L. X, c. VIII.

(3) Ivi.

(4) Ivi.

(5) *Antropologia,* L. IV, c. V.

(6) I filosofi Alessandrini sembrano talora toccare il vero. Gli eretici valentiniani dicevano l'uomo ingenerato da λόγος, e ζωή. Ma rimaneva l'equivoco della parola λόγος, che esprimeva tanto la ragione soggettiva, quanto l'oggettiva, l'idea. Onde non concepivano nè s'esprimevano chiaramente; oltre gli sformati errori che annettevano poscia a questa loro dottrina.

non potea dirsi in alcun modo divino, perchè limitato, e contingente; e che al solo *oggetto* spettava d'essere annoverato fra le cose divine, come quello che era veramente illimitato, eterno, necessario, e d'altre qualità fornito al tutto divine. Poichè quest'oggetto che sta immobilmente dinanzi al soggetto umano è lo stesso essere, in quant'è ideale.

651. — E per questa comunicazione che l'oggetto fa di sè al soggetto umano si può dire di lui solo ciò che disse S. Agostino della natura dell'anima intellettiva che *vicina est substantiae Dei* (1), ma non che sia divina ella stessa. Anzi, come egregiamente scrisse Claudio Mamerto, ella è simile a Dio come l'INTELLETTUALE è all'INTELLIGIBILE (2).

652. — L'oggetto dunque, ossia la forma dell'intelligenza non può essere generata, ma Dio stesso la disvela all'anima che vien resa così intelligente; il che Iddio fece rispetto a tutta l'umana natura, quando infuse l'anima in Adamo, nel quale l'umana natura si conteneva, e questa non ebbe poscia che a svolgersi in più individui per via di generazione (3).

Poichè come al cominciamento impose leggi fisse a tutte le cose create; così allora fissò anche questa, che ogni qual volta l'uomo moltiplicasse colla generazione gl'individui, a questi fosse presente l'*essere*, sì fattamente ch'attirasse e legasse a sè il loro intuito.

653. — Il nuovo individuo a cui risponde l'essere, convien che sia un animante organato al modo stesso del generatore. Questa organizzazione è certamente la più perfetta, che possa ricevere l'animalità; quella probabilmente in cui l'eccitamento è sommo, l'armonia di questo sommo eccitamento perfetta, la potenza centrale del senziente recata al più alto grado; sicchè il soggetto animale giunto all'estremo di sua perfezione dovesse trapassare i confini dell'animalità, e attignere le cose eterne, l'idea.

654. — Non si creda qui che fra la perfezione specifica del detto organismo animale e la visione dell'essere passi alcun tempo in mezzo; ma nello stesso istante che è naturato l'animale umano,

---

(1) *In Ps.* CXLV.

(2) *Similis* (*Deo*) *quantum* INTELLECTUALIS LUX LUCI INTELLIGIBILI; *quantum mutabilis creatura immutabili Creatori dissimilis. De Statu Animae,* L. I, c. IV. — Dà all'anima il titolo di luce intellettuale in quanto che ella è illuminata dall'intelligibile.

(3) *Antropologia,* L. IV, c. V.

egli è anche fatto intelligente, perchè ammesso alla visione dell'essere per legge di natura stabilita dal Creatore a principio.

655. — Nè pure si creda che l'organismo proprio dell'uomo già formato si possa rinvenire scompagnato dal principio intellettivo. No; perchè questo principio intellettivo tostochè s'unisce al corpo, gli dà l'ultima formazione e modificazione, che lo rende così tutto proprio dell'uomo; e continua ad esercitare la stessa attività, influenza e dominio sul corpo, secondo ciò che abbiamo detto, gli atti dell'anima razionale operare sul corpo, e dargli una certa attualità che prima aver non potea. Sicchè v' ha un organismo tutto proprio dell'uomo formato, che non potrebbe essere senza l'anima intellettiva, perchè questa, informandolo, gli dà l'ultimo atto. Conviene adunque che l'animalità e il suo organismo sia recato alla maggior perfezione, acciocchè l'anima intellettiva e razionale vi si aggiunga; ma questa coll'aggiungervisi dà poi a tale organismo quel cotale finimento, quell'attualità, quell'indole di movimento, quel guizzo, quella vita, che in niun ente che fosse meramente animale potrebbe essere.

656. — Dopo di ciò, niente ripugna che il *soggetto* di cui si 38
Prop. 20ª parla, si moltiplichi per via di generazione, conciossiachè il soggetto come soggetto (prescindendo dall'oggetto) non è che un animante. Ma onde, si dirà, questo principio animale torrà la virtù da intuire l'*essere?* — Rispondo: gli è creata dall'essere stesso col congiungersi a lui; perocchè essendo l'essere *intelligibile* per essenza, egli non può congiungersi a niun soggetto senz'essere inteso giacchè la sua congiunzione è questa: essere inteso. Ha dunque l'essere questa virtù di creare le intelligenze. E che ripugna, che un principio senziente, come direbbe Aristotele, sia in potenza intelligente? cioè, che ripugna ch'egli venga elevato a condizione intelligente? Quel principio è semplice, non è corpo, anzi il corpo è suo termine; se gli vien dato un altro termine, la sua attività si amplifica necessariamente; si deve dunque concepire come una capacità che riceve, come una potenza rimota tratta ad un nuovo atto. Al principio a cui era dato un termine esteso, ora è dato altresì un termine inesteso e di natura superiore. Che se questo secondo termine non si può confonder col primo, non può da esso venire modificato, è in somma un oggetto ESSENZIALMENTE conoscibile, l'effetto che ne nascerà, sarà appunto questo che quel principio con ciò è divenuto intellettivo: ha perduto certo la sua identità come principio, si è attuato in un altro principio; ma questo trasnaturamento, ben inteso, non ha nulla di ripugnante.

657. — Quindi come S. Tommaso diceva, che l'anima sensitiva è un atto del corpo (il che riesce vero tostochè per *atto* s'intenda *principio* del corpo che rispettivamente è termine), così noi possiam dire che l' intelligenza è un atto che esce, quant' all' origine, dall'anima sensitiva: e la cosa è pur vera, purchè s' aggiunga che quest' atto costituisce un soggetto indipendente dal corpo e dallo stesso principio sensitivo, perchè già sostenuto da un nuovo termine che non perisce.

658. — Dopo di che svanisce una difficoltà, che altramente si potrebbe fare così: « Nell'uomo v' ha un'anima sola razionale. Ma l'uomo è anche un animale e come tale ha un principio sensitivo. La natura dell' animale e del principio sensitivo è di moltiplicarsi per via di generazione. Questa legge universale degli animali non può essere annullata per l' uomo. E di fatto l' uomo genera. Se dunque genera e così moltiplica l' individuo animale, forz' è che moltiplichi anche l' anima razionale che è una ed identica in lui all'anima sensitiva ». — Diciamo che così è appunto; ma solo presupposta la prima legge, per la quale fu decretato, che l' essere universale si unisca a tutti gl' individui dell' umana natura, legge stabilita da Dio nel momento che Iddio inspirò in Adamo lo spiracolo della vita.

659. — I Padri infatti, a quel primo atto attribuiscono costantemente l'origine delle anime umane. « L'uomo, dice S. Atanasio, in » generale, ricevette dall'ispirazione divina l'anima sua, e perciò co» nosce le cose divine, persegue le superne, intende le superne, ed » è razionale e di mente fornito » (1). — Con che rimane anche confermata la sentenza di Atenagora; « che non l'anima genera l'anima, » onde possa a sè vendicare perciò il nome di genitrice, ma l'uomo » genera l' uomo » (2). — (*Psicolog.* I, 4, n. 647-659, pp. 321-325).

Qui dunque si ha un esempio del modo e del significato, in cui si può adoperare la parola *diventare* applicata agli enti. Poichè se si dicesse che quel principio sensitivo e animale è *diventato* razionale, si direbbe una cosa che non regge certamente in senso rigoroso, ma che è tollerabile nell' uso dialettico. Non regge in senso

---

(1) *In Quaestionib. de Anim.*

(2) *De resurrectione mortuorum* — Egli è singolare il modo come s'esprime Prudenzio sull' origine dell' anima umana:

Non animas animae pariunt, sed LEGE LATENTI
FUNDIT *opus* NATURA *suum, quo parvula anhelent*
Vascula, vitalisque ADSID SCINTILLA *coactis.*

In Apoteosi contra Ebionit.

rigoroso, perchè quel principio sensitivo, quando s' è trovato unito all' intellettivo, ha cessato d'essere un ente. Pure cessato l'ente, e perduta di conseguente l' identità propria dell' ente, è restato materia d' un altro ente. Ma la mente che prende questa materia per subietto del discorso, parla di essa come fosse un ente, e però l'ente reale non è divenuta cosa alcuna, nè s' è annullato, ma è divenuto l' ente dialettico, perchè questo ente dialettico, cioè supposto dalla mente, è restato, e però la mente potè considerarlo come identico, sia quando era disunito dal principio intellettivo, sia dopo che s'unì al medesimo, benchè realmente tale non sia: chè la mente può benissimo fare tali supposizioni per la necessità del suo concepire e del discorrere, salvo poi a distruggerle con una più alta riflessione, e così ad emendare il difetto del discorso umano.

646. — Questa maniera di parlare, non vera rigorosamente ma vera di supposizione dialettica, trova un certo appoggio anche nella natura della cosa. Noi abbiamo già detto, che la generazione dell' anima umana si può concepire per gradi progressivi dall' imperfetto al perfetto, e però che prima ci sia il principio sensitivo,
Prop. 20ª il quale giunto alla sua perfezione colla perfezione dell'organismo, riceva l' intuizione dell' essere e così si renda intellettivo e razio- **39**
nale. (*Psicol.* 672-675). È vero — e l' abbiam pure dimostrato — che il principio sensitivo, tosto che riceve la detta intuizione, perde la sua individualità, e l'ente che rimane non è più lui, ma un ente razionale (Ivi 676-680). Questo spiega come S. Tommaso dica che un anima si corrompa nel feto, e ne sopravvenga un'altra. Quindi si offre alla mente l' espressione, che il *principio sensitivo* sia divenuto
Prop. 21ª *principio razionale,* che si sia convertito in un altro, avendo su- **41**
bito veramente una tale permutazione, per la quale prima c' era lui, e poi c' è l' ente razionale. Ma questo nasce sempre per la ragione detta che la mente considera il principio sensitivo, anche dopo d'esser divenuto materia d'altro ente, come ente, per la virtù dialettica, e quindi come identico; chè materialmente è identico, benchè non formalmente. — (*Teosof.* vol. I, n. 645-646, pp. 619-620).

PROPOSIZIONE XX

20. Niente ripugna che il soggetto, di cui si parla, si moltiplichi per via di generazione — (*Psicolog.* I, 4, n. 656) — Noi abbiamo già detto, che la generazione dell' anima umana si può concepire per gradi progressivi dall' imperfetto al perfetto, e però che prima ci sia il principio sensitivo, il quale giunto alla sua perfezione colla perfezione dell'organismo, riceva l'intuizione dell'essere, e così si renda intellettivo e razionale. — *Teosof.* vol. I, n. 646, pag. 619.

XX. Non repugnat ut anima humana generatione multiplicetur; ita ut concipiatur eam ab imperfecto, nempe a gradu sensitivo, ad perfectum, nempe ad gradum intellectivum, procedere.

Analisi della ventesima proposizione.

Questa proposizione, come veggono i lettori, è stata composta di due stralci di testo, il primo dei quali fu estratto dalla *Psicologia,* Vol. I, capitolo XXIII, pag. 324, n. 656, linee 21, 22, edizione di Novara 1846; il secondo fu estratto dalla *Teosofia,* Vol. I, n. 646, pag. 619, linee 22, 23, 24, 25, 26, 27. In Italiano la proposizione è divisa in due periodi, ma in latino fu unita in un periodo solo, storpiata e ridotta ad una metà. La fusione di questi due stralci di testo in un periodo solo, e presi da opere diverse costituisce una manifesta falsificazione, come tutti possono vedere. Nel primo brandello che forma il primo periodo della proposizione in italiano: Niente ripugna che il *soggetto* di cui si parla, si moltiplichi per via di generazione; non vi è sintassi grammaticale, perchè manca il nominativo. Qual'è « il soggetto di cui si parla »? Il nominativo, « il soggetto di cui si parla » si trova espresso proprio nello

stesso periodo, da cui fu estratto questo inciso, o brandello. Ecco il periodo intero: — « 656. Dopo ciò, niente ripugna che il soggetto di cui si parla, si moltiplichi per via di generazione, conciossiachè il soggetto come soggetto (prescindendo dall' oggetto) non è che un animante ». — Il soggetto che il Rosmini dice non ripugnare che si moltiplichi per via di generazione non è l' anima umana singolarmente presa, ma è l' individuo umano in quanto è sensitivo, o animale, come tutti possono verificare nel capitolo riportato di sopra a pag. 165. Ma il manipolatore della proposizione ha preso le due parole « anima umana » della pagina 619, linea 23, del I. volume della *Teosofia,* e le ha poste in luogo del « soggetto di cui si parla » nel I. volume della *Psicologia,* pagina 324, n. 656, linea 21 della citata edizione, e ha formolato la proposizione in latino così: Non repugnat, ut **anima humana** generatione multiplicetur ecc. — Come i lettori veggono, le parole: « Non repugnat ut » furono desunte dalla *Psicologia;* le due parole: « anima humana » furono prese dalla *Teosofia,* le parole: « generatione multiplicetur » furono stralciate dalla *Psicologia;* finalmente le parole: « *ita ut* concipiatur eam ab imperfecto, *nempe* a gradu sensitivo, ad perfectum, *nempe* ad gradum intellectivum, *procedere* » furono tolte dal citato brandello della *Teosofia;* eccettuate però quelle due paroline « ita ut » che uniscono in un periodo solo i due periodi della proposizione italiana, e le altre « nempe » « nempe » « procedere » le quali tutte sono state poste lì di contrabbando. La proposizione adunque è sostanzialmente falsificata, per dare al Rosmini la taccia di *generazionista.*

Si osservi inoltre che il Rosmini non ha mai sostenuto che l'anima umana si moltiplichi per via di generazione senza l'intervento del Creatore. Nello stesso capitolo della *Psicologia,* da cui fu estratto il primo brandello, n. 649, egli dice: « Egli è per questo, che noi dicemmo, non potersi in modo alcuno spiegare l'umana generazione senza ricorrere all'intervento di Dio medesimo ». E qui cita l'*Antropologia in servizio della Scienza morale,* lib. IV, c. V, dove dice: « Ritenute o supposte queste dottrine, veggiamo se ci riesce d'investigare quali siano le leggi più generali che presiedono alla umana generazione.

La difficoltà della ricerca non istà più, l' abbiam già detto, nel sapere come si moltiplichi l' elemento animale, perocchè questo si può intendere moltiplicarsi al modo degli altri animali. Ma ella sta nello spiegare in che modo questo elemento animale, questo prin-

cipio sensitivo si sollevi al grado di anima intellettiva (1), e quindi di anima sopravvivente anche alla sottrazione di tutta la materia corporea.

Si badi bene, non si domanda già come il principio sensitivo possa sollevarsi a stato di anima intellettiva da sè stesso, e senza l'intervento del Creatore: la domanda sarebbe assurda. Egli è indubitato, che si esige la mano del Creatore, acciocchè abbia origine un'anima intelligente: questo si dee porre fuori di ogni controversia. La questione che noi proponiamo non considera il cominciamento di una nuova anima intellettiva dalla parte di Dio che la crea, ma dalla parte dell'anima stessa che viene creata. Si vuol cercare « se nell'anima che vien posta in essere dal Creatore vi abbiano delle leggi e quasi de' passi che ella fa verso la sua completa sussistenza: trattasi d'indicare queste leggi e questi passi ».

Il Rosmini adunque col dire che l'uomo in quanto animale si moltiplica per via di generazione, non esclude l'intervento del Creatore in quanto l'uomo è intellettivo, anzi lo ammette E LO PONE FUORI DI OGNI CONTROVERSIA.

Che l'uomo si moltiplichi per via di generazione lo insegna la Sacra Scrittura, perchè dopo la creazione del primo uomo e della prima donna Iddio li benedisse dicendo: — *Crescite et multiplicamini, et replete terram* — (*Gen.* cap. 1, v. 28; cap. 8, v. 17: e lo stesso disse a Noè (*Gen.* cap. 9, v. 1). — Non solo lo insegna la Scrittura, ma è anche un fatto così certo ed evidente, che chi tentasse negarlo, si porrebbe nell'impresa impossibile di provare che l'uomo si moltiplica in altra maniera. È già passato in assioma che *homo generat hominem;* ma non sarebbe uomo se non avesse un'anima sensitiva e intellettiva nello stesso tempo. La moltiplicazione degli uomini per via di generazione è una legge stabilita da Dio medesimo, come insegna S. Tommaso, il quale facendo la questione se nello stato d'innocenza gli uomini si sarebbero moltiplicati per via di generazione, risponde: — Sed contra est quod dicitur (*Gen.* 1, 28): *Crescite et multiplicamini, et replete terram.* Hujusmodi autem multiplicatio absque nova generatione fieri non potuisset; cum duo tantum fuerint primitus instituti.... Et ideo ad

(1) Con questa maniera, che « il principio sensitivo si sollevi a stato d'anima intellettiva », non vogliam mica dire, che un principio meramente sensitivo sia *preceduto* di tempo all'anima intellettiva: nulla di ciò. Non dividiamo il sensitivo dall'intellettivo umano di tempo (che sono secondo noi contemporanei), ma indichiamo solo una precedenza nell'ordine de' concetti.

multiplicationem humani generis, generationem in humano genere statuit etiam in statu innocentiae. — *Sum.* 1, q. 98, art. 1.

Che la *generazione dell' anima umana si possa concepire per gradi progressivi dall' imperfetto al perfetto,* come dice il Rosmini nel secondo brandello della proposizione, è dottrina espressa di San Tommaso, come si può vedere dai seguenti testi:

1. Potentiae animae nutritivae sunt priores in via generationis potentiis animae sensitivae; unde ad earum actiones praeparant corpus; et similiter est de potentiis sensitivis respectu intellectivarum. — *Sum.* 1, q. 77, art. 4.

2. Prius generatur vivum quam animal, et animal quam homo. *Sum.* 1, q. 67, art. 4.

3. Prius embryo habet animam, quae est sensitiva tantum, qua ablata, advenit perfectior anima, quae est simul sensitiva, et intellectiva. — *Sum.* 1, q. 76, art. 3, ad 3^{m}.

4. Imperfectiores potentiae sunt priores in via generationis; prius enim generatur animal quam homo. — *Sum.* q. 77, art. 7.

5. Duplex est ordo naturae: unus secundum viam generationis et temporis, secundum quam viam ea quae sunt imperfecta et in potentia, sunt priora; et hoc modo magis commune est prius secundum naturam; quod apparet manifeste in generatione hominis et animalis. Nam prius generatur animal quam homo. — *Sum.* 1, q. 85, art. 3, ad 1^{m}.

6. In rerum autem ordine imperfectiora, sunt propter perfectiora, sicut etiam in generationis via natura ab imperfectis ad perfecta procedit. Et inde est, quod sicut in generatione hominis prius est vivum, deinde animal, ultimo autem homo; ita etc. — *Sum.* 2, 2, q. 64, art. 1.

7. In generatione aliorum hominum locum habet, quod dicit Philosophus, propter hoc quòd successive corpus formatur et disponitur ad animam; unde primo tanquam imperfecte dispositum recipit animam imperfectam, et postmodum, quando perfecte est dispositum, recipit animam perfectam. — *Sum.* 3, q. 33, art. 2, ad 3^{m}.

8. Quanto aliquid est communius, tanto est prius in via generationis, sicut prius est animal quam homo in generatione hominis. — *Contra G.* lib. 2, c. 21.

9. Embryo antequam habeat animam rationalem, vivit, et habet animam; qua abiecta inducitur anima rationalis. — *De Potentia,* q. 3, art. 9, ad 9^{m}.

10. Sic igitur in generatione hominis conceptum quidem primo

vivit vita plantae per animam vegetabilem, deinde remota hac forma per corruptionem, acquirit quadam alia generatione animam sensibilem, et vivit vita animalis, deinde remota hac anima per corruptionem, inducitur forma ultima et completa, quae est anima rationalis comprehendens in se quidquid perfectionis in praecedentibus formis erat. — *Compendium Theologiae,* Opusc. 2, cap. 92.

11. Convenienter igitur naturalia agentia inferiora causant praecedentes dispositiones et formas; supremum vero agens scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis. — *Ibid.* c. 93.

12. Et ideo dicendum est, quod cum generatio unius semper sit corruptio alterius, necesse est dicere, quod tam in homine, quam in animalibus aliis, quando perfectior forma advenit, fit corruptio prioris; ita tamen quod sequens forma habet quidquid habebat prima, et adhuc amplius: et sic per multas generationes et corruptiones pervenitur ad ultimam formam substantialem tam in homine, quam in aliis animalibus. Et hoc ad sensum apparet in animalibus ex putrefactione generatis. Sic igitur dicendum est, quod anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus. — *Sum.* 1, q. 118, art. 2, ad 2m.

La differenza che passa tra la dottrina che insegna San Tommaso ne' testi riportati, e quella del Rosmini, consiste in questo che il Rosmini fa precedere solo logicamente il principio sensitivo all'intellettivo, e non lo distrugge quando vien creato l'intellettivo; invece San Tommaso ammette che il principio vegetativo e sensitivo preceda di tempo l'intellettivo, e quando questo vien creato, si distruggano le forme preesistenti, cioè l'anima vegetativa e sensitiva. Quale è delle due dottrine la più probabile? o meglio dire, la più ragionevole? Tutti que' sommi che fin dalla più remota antichità hanno trattato la difficile questione dell'origine dell'anima umana, hanno escogitate diverse vie per sciogierla, ed anche il Rosmini ha esposto modestamente la sua opinione. Pare però che l'opinione degli Scolastici sulla distruzione delle forme anteriori, cioè dell'anima vegetativa e sensitiva oggidì non si possa più sostenere, anche nella supposizione che non si voglia dare alcun valore alla condanna di due Concilii Provinciali in Inghilterra. Nel 1276 Roberto Kilwardb Arcivescovo di Cantorbery condannò questa proposizione: — Item, quod intellectiva (*anima*) introducta (*corpori*) corrumpitur vegetativa et sensitiva. — Nel 1284 il suo successore Giovanni Peckam ne ripetè la condanna: Ecco

la proposizione: — Omnes formae priores corrumpuntur per adventum ultimae.

Se l'anima vegetativa e sensitiva viene realmente distrutta, e se l'anima umana viene creata immediatamente dal nulla ne' discendenti di Adamo e come sensitiva e come intellettiva, il dogma del peccato originale se ne va in fumo. Il Concilio di Trento dice che: — *Revera homines, nisi ex semine Adae propagati nascerentur, non nascerentur injusti, cum ea propagatione, per ipsum* **dum concipiuntur,** *propriam injustitiam contrahant* (*Sess.* VI, c. 3). — *Propter hanc enim regulam fidei ex traditione Apostolorum etiam parvuli, qui nihil peccatorum in semetipsis adhuc committere potuerunt, ideo in remissionem peccatorum veraciter baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod* **generatione contraxerunt** (*Sess.* V). Lo stesso ha definito il Concilio di Milevo, da cui il Concilio di Trento prese quest' ultimo periodo quasi alla lettera. Si noti ancora che il Concilio Lateranese V. nella sua definizione dogmatica contro l' errore di coloro che sostenevano esistere un' unica anima in tutti gli uomini ha sancito che l' anima intellettiva: — *Prò corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda sit.* — La dottrina dell' esistenza successiva e della distruzione di più anime nel corpo umano, mi pare affatto incompatibile con quella dei suddetti Concilii. Se gli uomini da principio non hanno che l' anima delle piante, e poi quella degli animali, e se queste due anime vengono successivamente distrutte, come mai gli uomini potranno contrarre il peccato originale **dum concipiuntur,** come dice il Concilio di Trento? Come si può conciliare l'esistenza successiva e la distruzione di più anime nel corpo umano colla dottrina del Concilio IV. di Costantinopoli e VIII. Generale, che ha definito esistere nell' uomo un' anima sola intellettiva? Non vale il dire che l' anima umana vien creata intellettiva, sensitiva e vegetativa ad un tempo, perchè rimane sempre a domandarsi come quest' anima creata da Dio dal nulla possa contrarre il peccato originale, mentre non ha origine da Adamo nè come vegetativa, nè sensitiva, nè intellettiva; anzi tutto ciò che v'era prima di attivo nel corpo umano fu antecedentemente distrutto? Se si ammette col Rosmini che il principio sensitivo preceda soltanto logicamente, e non di tempo il principio intellettivo, e le forme preesistenti non vengano distrutte, allora si capisce come gli uomini *ex seminae Adae propagati* possano contrarre il peccato originale, e come i bambini *veraciter*

baptizantur, ut in eis regeneratione mundetur, quod **generatione contraxerunt**, come han definito il Concilio di Milevo e di Trento.

I creazionisti dicono che il peccato originale si trasmette per mezzo del corpo, il quale infetta l'anima quando questa viene creata dal nulla da Dio e infusa nel medesimo; ma S. Agostino risponde loro così: — Cernis nempe hominem ausum suscipere, quod vires ejus excedit in immane praecipitium decidisse, ut diceret, inquinari animam meruisse per carnem, cum dicere nullo modo possit, unde hoc meritum traxerit ante carnem. Si enim a carne incipit meritum habere peccati, dicat, si potest, unde ante peccatum suum carne meruerit inquinari. Nam hoc meritum, quo in carnem peccatricem missa est, ut inquinaretur ex illa, profecto aut ex semetipsa habuit, aut, quod a vero multo amplius abhorret, ex Deo. Ex carne quippe meritum non potuit habere ante carnem, quo merito inquinanda mitteretur in carnem. Si ergo a semetipsa hoc meritum habuit, quomodo habuit quae ante carnem nihil mali fecit? Si autem hoc meritum ex Deo dicitur habuisse; quis hoc audiat, quis ferat, quis dici impune permittat? Non enim hoc loco quaeritur, quid meruerit, ut judicaretur damnanda post carnem, sed quid meruerit ante carnem ita damnari, ut inquinanda mitteretur in carnem. Explicet hoc si potest, qui ausus est dicere, inquinari animam meruisse per carnem. – (*De anima et ejus origine*, lib. 1, cap. VI).

E a S. Girolamo S. Agostino scriveva così: — Doce ergo, quaeso, quod doceam, doce quod teneam, et dic mihi, si animae singillatim in singulis nascentibus fiunt, ubi in parvulis peccent, ut indigeant in Sacramento Christi remissione peccati, peccantes in Adam, ex quo caro est propagata peccati: aut si non peccant, qua justitia Creatoris ita peccato obligantur alieno, cum exinde propagatis membris mortalibus inseruntur, ut eas, nisi per Ecclesiam subventum fuerit, damnatio consequatur, cum in earum potestate non sit, ut eis possit gratia baptismi subveniri. Tot igitur animarum millia, quae in mortibus parvulorum sine indulgentia Christiani Sacramenti de corporibus exeunt, qua aequitate damnantur, si novae creatae, nullo suo praecedente peccato, sed voluntate Creatoris singulae singulis nascentibus adhaeserunt, quibus eas animandis ille creavit et dedit, qui utique noverat, quod unaquaeque earum nulla sua culpa sine baptismo Christi de corpore fuerat exitura? Quoniam igitur neque de Deo possumus dicere, quod vel cogat animas fieri peccatrices, vel puniat innocentes, neque negare nobis fas est, eas, quae sine Christi Sacramento de corporibus exierint, etiam parvulorum,

non nisi in damnationem trahi: obsecro te, quomodo haec opinio defenditur, qua creduntur animae non ex illa una primi hominis fieri omnes, sed sicut illa una, uni, ita singulis singulae? — (*Epist.* 28, alias 166). E nel libro 10, *de Gen. ad litt.* cap. XI: Ætas quippe illa (dei fanciulli) in seipsa nihil egit vel boni vel mali. Proinde ibi anima innocentissima est, si ex Adam propagata non est. Unde quomodo possit juste ire in condemnationem, si de corpore sine baptismate exierit, quisquis istam sententiam de anima tenens potuerit demonstrare, mirandus est.

Non è qui il luogo di trattare dell' origine dell' anima umana, perchè la brevità di quest' analisi non lo permette; torneremo su quest' argomento nella seconda parte. Per ora basti il dire che questa *caliginosissima* questione, come la chiama S. Agostino, in tutta l'epoca dei Padri della Chiesa fu lungamente e profondamente discussa, in modo particolare da S. Agostino, ma non fu mai decisa, anzi fu giudicata insolubile. Dopo l'epoca dei Padri, che durò fino a S. Bernardo, s'introdusse nelle scuole l'opinione d'Aristotile sull'esistenza e distruzione successiva di più anime nel corpo umano; ma sono più di due secoli che la dottrina degli scolastici su questo punto non solo fu abbandonata, ma anche combattuta da tutte le Università. Il celebre Cristiano Lupo, Agostiniano, Professore di Teologia nell' Università di Lovanio più di due secoli addietro così scriveva su tale opinione: — Nam ista successio animarum, qua sensitiva vegetativae, et intellectiva succedit sensitivae, nunquam in mea Philosophia locum habuit; nunquam mihi placuit... Quia si ovum primo vegetativa, ac postmodum informaretur anima sensitiva, tunc ovum primo foret planta, ac postea ex planta fieret brutum. Similiter si foetus humanus primo vegetativa, postmodum sensitiva, ac tandem rationali informaretur anima, tunc quivis homo primo planta, deinde ex planta brutum, ac tandem ex bruto fieret homo: atqui hoc absurdum est, et a nemine concedendum; quis enim fateatur se quandoque brutum fuisse et bestiam? Quis credat se ex bruto factum esse hominem? Lepida sane metamorphosis! Credant illam illi, quibus bestialitatis ac inhumanitatis adhuc insunt purgandae reliquiae. Ego sane, qui nihil bestialitatis habere, sed purus homo esse velim, me aliquando brutum fuisse non credam; multo minus id ore dicam, vel calamo scribam... Quia sicut homo est compositum ex materia et anima intellectiva rationali; ita brutum est compositum ex materia et anima sensitiva irrationali; atqui si foetus humanus aliquando anima sensitiva irrationali informaretur, foret compositum ex materia et

anima sensitiva irrationali; ergo foret verum animal irrationale, verumque brutum, adeoque mater, quae talem gestaret foetum, gestaret in suo utero verum brutum. Quo quid dici posset absurdius? Ego certe in matrem meam nollem esse tam injurius. Similiter planta est compositum ex materia et anima tantum vegetativa; ergo si ovum ab ejusmodi informaretur anima, nihil illi deerit, quo minus sit vera planta.

Deinde: si in ovo animam sensitivam praecederet anima vegetativa, peto a quo expellatur anima vegetativa, et introducatur anima sensitiva? Quae hujus sensitivae animae est principalis causa? Non enim est Deus; quia Deus ordinarias generationes non per se facit, ideo enim illis de causa principali creata providit. Neque potest esse coelum, aut aliquod ejus astrum; quia solem aliaque astra scio posse illuminare; sed animalia, animaliumque sensitivas animas generare, hoc aliis decanta; ego non credo. Neque etiam est calor, aut aliud quodvis accidens; quia haec omnia nimis imbecilla sunt, quam ut in tam nobiles actiones vitales et substantiales valeant ac sufficiant. Neque etiam est anima vegetativa, cui sensitiva est succedanea; quia nulla forma producere potest formam sui expulsivam: atqui anima sensitiva est expulsiva animae vegetativae; ergo anima vegetativa nequit producere sibi succedaneam animam sensitivam.

Deinde: si animae vegetativae succederet sensitiva, tunc illo instanti, quo inciperet sensitiva, desineret vegetativa; illo, inquam, instanti anima vegetativa periisset, et amplius non esset. Atqui id, quod non est, nihil producere potest; ergo anima vegetativa nullo modo producere posset sibi succedaneam animam sensitivam. Praeterea: anima sensitiva est perfectior et eminentior anima vegetativa; quomodo ergo anima vegetativa posset sensitivae animae esse principalis causa (1)?

Se i lettori vogliono vedere che la proposizione fu falsificata, consultino l'opera del Rosmini intitolata *Antropologia soprannaturale*, pubblicata nel 1884, vol. II da pagina 202 a pagina 242, dove tratta *ex professo* dell'origine dell'anima umana, e leggano attentamente il testo, da cui furono estratti i due brandelli della proposizione, riportato di sopra a pag. 168, 170, dove sono i numeri 38, 39 in margine.

---

(1) *Apologia pro anima sensitiva ovi.* — Op. Tom. XII, sect. quarta, pagina 311, Venetiis 1729.

PROPOSIZIONE XXI

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO V.

Cenni sulla generazione umana.

812. — Dopo tutto ciò, noi possiamo far qualche cenno sulla generazione umana.

Già descrivemmo il modo onde ci sembra assai probabile avvenire la propagazione e moltiplicazione dell' animale.

La generazione umana dà gli stessi fenomeni quanto all'esterno, di quelli che ci presenta la generazione degli altri animali. Egli par dunque non potersi mettere in dubbio, che l' uomo in quant' è animale vada soggetto alla stessa legge di propagazione. Ma nell' uomo oltre l' animalità si trova l' intelligenza, ed il difficile consiste nello spiegare l' origine di questa.

Riassumendo le dottrine fin qui stabilite in quanto è uopo alla presente ricerca, noi abbiamo osservato,

1º Che il soggetto umano non esiste, se non contemporaneamente alla *materia* del suo sentimento, e all'*oggetto* della sua intelligenza (l' ente), posti dalla natura contemporanei; perocchè il soggetto umano è un principio sensitivo-intellettivo (1):

2º Che ove cessasse la materia del sentimento e l' oggetto dell' intuizione, cesserebbe il soggetto umano e tutti i suoi elementi.

---

(1) Questa dottrina viene espressamente insegnata da S. Tommaso, che scrive: *Animal significat id quod habet materiam sensitivam, rationale vero quod habet naturam intellectivam: homo vero quod habet utrumque.* S. I, LXXXV, V, ad 3.

3° Che ove cessasse solo la materia del sentimento, il soggetto umano si muterebbe in un soggetto meramente intellettivo;

4° Che al contrario cessando solo l'oggetto, e restando la materia, il soggetto umano si tramuterebbe in un *soggetto* meramente sensitivo o animale.

813. — Or prima di procedere innanzi giova qui che io faccia osservare, che sebbene il soggetto umano, toltogli l'oggetto (l'ente) non conserverebbe l'identità sua; tuttavia nella rovina e distruzione del soggetto umano soprastarebbe ancora un elemento.

Questa proposizione abbraccia due parti, che sono:

1ª Parte — « Il principio sensitivo, che rimarrebbe ove dall'uomo fosse tolto l'oggetto dell'intelligenza (l'ente), non conserverebbe l'identità col principio sensitivo precedente ».

Questa parte si troverà esser vera da chi mediterà la relazione che corre fra il principio animale, e il principio o soggetto umano; la parola *principio* esprime propriamente il principio superiore, il principio intelligente (1); sicchè la base sostanziale dell'umanità in questa dote intellettiva consiste. Nell'uomo adunque, fin che l'uomo esiste, non ha vera *ragion di principio* l'attività senziente, ma solo l'attività intelligente e ragionevole, la quale viene a cessare tolto l'oggetto. Ma rimosso quest'oggetto, non è rimossa l'attività sensitiva, ma resa sola. Allora dunque questa attività sensitiva prende ragion di principio, quando ella non ha più nulla sopra di sè e da sè sola comincia il sentire.

814. — 2ª Parte — « A malgrado che non resti l'identità del soggetto, tolto dall'uomo l'oggetto natural dello spirito intelligente, resta tuttavia un elemento di esso ».

E in vero, se si confronta l'uomo con ciò che rimane nella supposizione che si rimuova da lui l'oggetto dell'intelligenza, trovasi rimanersi identico il sentimento materiale, il qual sentimento non ha nome è vero di soggetto umano, ma niente vieta che si consideri come la materia del soggetto umano, a cui nulla manca per ridivenire soggetto, se non la restituzione della sua forma.

---

(1) *Homo est id quod est secundum rationem*, dice San Tommaso, S. III, XIX, II. — *Il Principio superiore* si prova esser intelligente da questo, che il *soggetto intelligente* considera le *sensazioni*, ma non viceversa il senziente considera le *idee*. Di che appare qual sia l'ordine naturale fra le *sensazioni* e le *idee*, fra l'attività intellettiva e l'attività sensitiva: quella s'innalza sopra di questa, cioè quell'attività intellettiva s'innalza sopra le sensazioni, non le forma, le vede già formate come cosa già diversa da sè, come cosa inferiore a sè, e domina su di esse.

815. — Ritenute o supposte queste dottrine, veggiamo se ci riesce d' investigare quali sieno le leggi più generali che presiedono alla umana generazione.

La difficoltà della ricerca non istà più, l' abbiam già detto, nel sapere come si moltiplichi l' elemento animale, perocchè questo si può intendere moltiplicarsi al modo degli altri animali. Ma ella sta nello spiegare in che modo questo elemento animale, questo principio sensitivo si sollevi al grado di anima intellettiva (1), e quindi di anima sopravvivente anche alla sottrazione di tutta la materia corporea.

Si badi bene, non si domanda già come il principio sensitivo possa sollevarsi a stato di anima intellettiva da sè stesso, e senza l'intervento del Creatore: la dimanda sarebbe assurda. Egli è indubitato, che si esige la mano del Creatore, acciocchè abbia origine un'anima intelligente; questo si deve porre fuori di ogni controversia.

La questione che noi proponiamo non considera il cominciamento di una nuova anima intellettiva dalla parte di Dio che la crea, ma dalla parte dell'anima stessa che viene creata. Si vuol cercare « se nell' anima che vien posta in essere dal Creatore vi abbiano delle leggi e quasi de' passi che ella fa verso la sua completa sussistenza » : trattasi d' indicare queste leggi e questi passi.

816. — Ora ritenendo bene la questione dentro a' limiti, primieramente diciamo che nella natura abbiamo già l' animato. Di questo noi abbiam cercato di spiegare in qualche modo la *moltiplicazione,* ed il perfezionamento, non mai l' *origine :* siamo partiti dall' animato sussistente come da un fatto primitivo : questo fatto non è spiegato dalla filosofia, la sua spiegazione si trova solamente nel Genesi.

Parimente, un altro dato è la sussistenza dell' uomo : l' uomo è dato : la spiegazione di questo fatto è pure nel Genesi, dove si legge : « Il Signore Iddio formò l' uomo dal limo della terra e gli » inspirò in volto lo spiracolo della vita, e fu fatto l' uomo in ani- » ma vivente » (2).

---

(1) Con questa maniera, che « il principio sensitivo si sollevi a stato d'anima intellettiva », non vogliam mica dire, che un principio meramente sensitivo sia preceduto di tempo all'anima intellettiva; nulla di ciò. Non dividiamo il sensitivo dall' intellettivo umano di tempo (che sono secondo noi contemporanei), ma indichiamo solo una precedenza nell' ordine de' concetti.

(2) C. II.

L'*animato* dunque e l'*uomo* sono dati: l'origine loro è l'origine del mondo: i primi fatti non si spiegano, ma essi servono alla spiegazione de' fatti posteriori.

Se noi confrontiamo l'*uomo* e l'*animale*, se cerchiamo che cosa ci abbia di più in quello che in questo; troviamo che quello, oltre essere senziente, è anco intellettivo: l'intelligenza è la differenza fra il soggetto animale ed il soggetto umano. Veggiamo dunque qual sia la natura di questa differenza, a che cosa ella si riduca.

L'abbiam detto e ripetuto, col solo aggiungersi l'intuizione dell'ente ad un soggetto sensitivo, egli diviene di necessità intelligente.

La differenza dunque consiste nell'*intuizione dell'ente* data al soggetto senziente-uomo, e non data al soggetto senziente-bruto.

Consegue, che l'esistenza del soggetto intellettivo vien creata dall'oggetto col puro manifestarglisi: egli è certo, non entrando in nessuna ipotesi, ma standosi al puro fatto, che data l'intuizione dell'oggetto, è dato ad un tempo il soggetto intelligente sì fattamente, che l'intelligenza si dee di necessità concepire contemporanea alla vista dell'ente, e nascer con essa. Per misteriosa che sia la cosa, l'analisi del soggetto intelligente ci dà questo risultato: tolto l'*ente*, è tolto il soggetto intelligente, reso visibile l'ente, quel soggetto subitamente ritorna. Onde si può conchiudere a una singolarissima verità, che « l'ente ideale ha virtù di rendersi manifesto, e il rendersi manifesto è un medesimo che creare un soggetto intuente » (1). Conciossiachè non v'ha nessun principio assegnabile nel soggetto (ove non si introducano delle ipotesi gratuite) anteriore all'intuizione: ma insieme colla intuizione si trova un principio intuente, che è quanto dire intelligente.

817. — Sicchè il principio, il soggetto, ove si tolga da lui la materia e l'idea, potrebbe assomigliarsi ad una indeterminata possibilità; a quella materia prima, di cui parlavano gli antichi, che supponevano non aver ancora ricevuto alcuna forma, ed esser atta a riceverle tutte, materia meramente in potenza. Una tal materia non sussiste certamente in sè stessa, ella è un nulla; e però il trarre le cose di questa materia prima, egli è veramente un trarle dal nulla.

818. — Si dirà, che l'uomo oltre il senso e l'intelligenza ha ben anco l'attività, l'istinto, e il senso di quest'attività; ma ciò

(1) Non è già che l'ente nel rendersi manifesto soffra mutazione alcuna: tutta la mutazione è relativa al soggetto intuente.

che abbiam detto dimostra che ogni attività si contiene come in seme nell'atto primo, onde il soggetto sente e intuisce.

819. — Ci resta dunque a spiegare come l'animale che si moltiplica, secondo le leggi della generazione fisica, trovi l'oggetto, l'ente, in cui egli possa sguardare, e onde attignere il lume dell'intelletto. Venendo il principio sensitivo toccato per così dire, da questo oggetto, cioè rendendosi l'essere intuibile al detto principio; con
Prop. 21ª questo solo toccamento, con questa unione di sè, il principio prima solo senziente, ora anco intuente, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendesi intellettivo, sussistente, immortale, in una parola 40
partecipa delle sublimi qualità dell'oggetto, col quale si trova oggimai indivisibilmente unito.

820. — Non essendo l'anima umana che « un principio senziente che ha per termine del suo sentire l'ente in universale », egli è manifesto che attenendosi questa immobilmente unita all'ente, e questo essendo eterno, semplicissimo, fuori di luogo e di tempo, anch'essa l'anima si fa partecipe di tutte queste nobilissime prerogative (1).

821. — Secondo qual legge adunque un soggetto senziente, che ha per termine del suo sentire la *materia*, comincia ad aver per termine del suo sentire anche l'*essere in universale?* Tutta la questione si riduce a indicare questa legge.

Per rispondervi, in primo luogo si rifletta, che l'oggetto dell'intelligenza, l'*ente ideale*, è uno e quel medesimo cui veggono tutti gli uomini e se ne illuminano (2).

---

(1) Se l'anima venisse staccata dal detto oggetto, cesserebbe d'esser anima, perocchè non competerebbe più a lei la data definizione: sarebbe il caso dell'annullamento dell'anima, che con tutta ragione si dice ripugnare alle perfezioni del Creatore. — Le antiche dottrine consentono con ciò che noi diciamo. Egli è da' libri de' Platonici che si debbono principalmente raccogliere le vetuste tradizioni di cui parliamo. È uopo per altro svestirle di quell'arcano linguaggio, nel quale non vi ha solo del misterioso, ma ben anco del falso. Nel libro « de' Misterj » attribuito a Jamblico già sul principio si legge: « L'esser nostro è il conoscere Dio » (e per questo *Dio* s'intenda l'*idea dell'essere,* conciossiachè gli Dii platonici erano le idee) « perocchè l'esser principale dell'anima è il suo intelletto, nel quale una cosa » stessa è l'esistere e l'intendere le cose divine (le idee) con un atto perpetuo. Da quel principale esistere poi si derivano discorrendo, le potenze » dell'anima ».

(2) Dall'*identità* della verità conosciuta dall'umano intendimento, il celebre Arabo, che « il gran commento feo », malamente ragionando trasse l'er-

In secondo luogo si rammenti che noi abbiamo per dato nella natura l'unione di questo ente col soggetto, cioè a dire abbiamo per data la natura umana, che è l'unione dell'ente e di un principio sensitivo corporeo: e che ciò che si cerca non è se non come questa natura, quest'unione primitiva dell'ente e del principio senziente corporeo si propaghi in più individui della stessa natura.

Or se l'ente ideale non ha bisogno di moltiplicarsi, perocchè è quello che splende unico e identico a tutte le intelligenze, e splendendo le crea; basta dunque che si propaghino, che si moltiplichino gl'individui dell'umana natura, colla qual natura è legato l'ente; e l'ente risplenderà tosto a ciascun nuovo individuo di questa natura.

Ponendo dunque come dati originarî, 1º che l'ente è legato alla natura umana, 2º che è legato a questa natura colla *legge*, che sia ogni individuo di questa natura che vegga l'ente; non è egli chiaro che trovato il modo onde gl'individuali principii della natura animale dell'uomo si moltiplicano, sarà altresì trovato il modo della moltiplicazione degli uomini stessi?

822. — Ora qual ripugnanza, o qual difficoltà si può trovare ad ammettere che Iddio abbia costituito fin da principio una tal legge, necessaria d'altra parte, acciocchè l'umana natura abbia in sè tutto ciò che dee avere per isvilupparsi?

823. — Anzi che le abbia Iddio costituita la detta legge, « onde l'essere in universale è sempre visibile ad ogni nuovo individuo che dalla natura umana procede per via di generazione animale ».

---

ror suo di un intelletto solo comune a tutti gli uomini. Gl'intelletti son più, non perchè l'oggetto (l'ente) non sia quel medesimo e identico veduto da tutti gli uomini, ma perchè i soggetti veggenti il medesimo oggetto sono più, sicchè ciascuno viene ad avere del medesimo oggetto una diversa soggettiva intuizione. San Tommaso conviene in questa dottrina: egli ammette l'identità dell'oggetto veduto da tutti gli uomini (l'ente, la verità), e tuttavia rifiuta l'unità dell'intelletto voluto dagli Averroisti. Ecco con quanta precisione parla il Santo di questa opinione di Averroès: *Quae quidem opinio*, dice, *quantum ad hoc est vera, quod est eadem scientia in discipulo et magistro, si consideretur identitas secundum unitatem rei scitae. Eadem enim rei veritas est quam cognoscit et discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit esse unum intellectum possibilem omnium hominum, — falsa est ejus opinio ut supra traditum est* (S. I, CXVII, I). Io ho poi dimostrato l'unità e l'identità della verità intuìta da tutti gli uomini che furono, sono e saranno sparsi per tutt'i luoghi del mondo, e da tutte le intelligenze dell'universo, nel *Rinnovamento* ecc. lib. III, c. XLIV e XLV.

ell'è cosa al tutto consentanea al solito modo del divino operare, il qual suol farsi per fisse leggi.

824. — Trovasi ancora questa maniera di concepire la moltiplicazione degli uomini in assai buon accordo con una sentenza costantissima dell'ecclesiastica tradizione, cioè che « Iddio con quell'atto onde creò il primo uomo non diede solamente origine ad un individuo, ma in quell'individuo institui tutta l'umana specie e natura »: ciò che sembra doversi intendere così, « ch'egli in quella prima operazione e formazione dell'uomo costituisse le leggi che a tutta l'umana specie e natura presiedono ».

825. — Perocchè questa maniera d'intendere il celebre passo del Genesi, in cui è descritta l'infusione dell'anima nell'uomo, e cui la vulgata traduce: *inspiravit in faciem ejus spiraculum vitae* (1), riesce tutta conforme alla lettera del testo ebraico, la quale invece di dire « lo spiracolo della vita » dice in plurale « lo spiracolo delle vite » וַיִּפַּח בְּאַפָּיו נִשְׁמַת חַיִּים, il che viene a dire che lo spirito infuso nel primo uomo era destinato a comunicare altrui la vita, non solo a vivere egli stesso, alla stessa maniera come si chiama « arbore delle vite » עֵץ הַחַיִּים quello che era destinato a conservare la vita di tutti gli uomini, che avessero mangiato de' suoi frutti.

826. — E coerente a questa interpretazione è il costante linguaggio de' Padri, come dicevamo, i quali applicano all'origine dell'anima nostra quanto Iddio fece allora coll'uomo primo, onde Lattanzio così si esprime: *Ipse* (*Deus*) *corpus effinxit, ipse animam,* **qua spiramus** *infudit.*

Somigliantemente sant'Atanasio, descrivendo la creazione dell'uomo primo, dice: « Iddio facitore del mondo formò pel suo Verbo il *genere umano* alla propria imagine, dando a lui (cioè al genere umano) » l'intelletto e la cognizione della sua eternità » (2). E poco appresso: « Laonde il facitore delle cose volle che il *genere umano* » da lui fondato permanesse in quello stato » (3). Secondo i quali passi, Iddio creando Adamo non avrebbe comunicato il lume dell'intelletto al solo Adamo, ma nel tempo stesso a tutti i suoi posteri. Simigliantemente S. Basilio parla della creazione del primo padre

(1) *Gen.* II, 7.

(2) Ο' μὲν γὰρ τοῦ παντὸς δημιουργὸςθεὸςδιὰ τοῦ ἰδίου λόγου — τὸ ἀνθρώπινον γένος χατ' ἰδίαν εἰκόνα πεποίηκε: — δοὺς αὐτῷ καὶ τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἔννοιαν καὶ γνῶσιν. *Orat. C. Gentes.*

(3) Ο'ὕτω μὲν οὖν ὁ δημιουργὸς — τὸ τῶν ἀνθρωπῶν γένος κατεσκέυασε. *Ibid.*

come della costituzione dell'umana natura: « Per certo, dice, cosa » grande è l'uomo, — e dalla sua naturale costituzione ricevette » un che di massimo prezzo. Perocchè qual altra cosa, di quelle che » si veggono in terra, fu fatta ad imagine del Creatore? » (1).

Chi non vede che qui si parla dell'uomo preso per la natura umana, e non di un singolare individuo di questa natura?

Gregorio Nazianzeno considera parimente in Adamo l'umanità intera: « Volendo, dice, il Verbo artefice ciò dimostrare, fabbrica » l'uomo animale unico, riunendo la visibile e l'invisibil natura » (2).

Il Nisseno ha un trattato intero « sulla fabbricazione dell'uomo », dove può ben vedersi come il meno ch'egli consideri sia la creazione dell'individuo, e come il principale oggetto delle sue meditazioni risguardi la *natura umana* instituita nel primo individuo.

S. Giovanni Grisostomo applica a tutti gli uomini quelle parole, « Facciamo l'uomo ad imagine e similitudine nostra »: « Come » *imagine* a cagione del principato, così disse anche *similitudine*, » acciocchè secondo le umane forze ci rendiamo simili a Dio » (3).

Cirillo Alessandrino parla parimente di Adamo come fosse l'umana natura: « Poichè questo animale da Dio facitore fu compito di tutte » le condizioni della propria natura incontanente, venne dotato della » divina similitudine ». E poco appresso: « Avendo perduta la gra- » zia di Dio, ed essendosi spogliata di que' beni di cui da principio » era stata arricchita, la *natura degli uomini* fu scacciata dal pa- » radiso delle delizie, e quindi resa deforme » (4).

Laonde S. Agostino dice espressamente, che il genere umano fu « come a dire radicalmente istituito in Adamo » (5): dice che tutti

---

(1) Μεγα ἄνθρωπος, τὸ τίμιον ἐν τῇ φυσικῇ κατασκευῇ εων. Τί γὰρ τῶν ἐπὶ γῆς ἄλλο κατ' εἰκόνα τοῦ κτίσαντος γέγονε; *Hom. in Ps.* XLVIII.

(2) Τοῦτο δὴ βουληθεὶς ὁ τε κνίτης ἐπιδείξασθαι λόγος καὶ, ζῶον ἓν ἐξ ἀμφοτέρων αοράτου τε λέγω καὶ ὁρατῆς φύσεωσ, δημιουργεῖ, τὸν ἄνθρωπον. *Ora.* XLII, quae est Orat. II de Pascha.

(3) Ω"σπερ εἰκόνα εἶπε τόν τῆς ἀρχῆς δηλῶν εἰκόνα, οὕτω ὁμοίωσιν, ὥστε κατὰ δύναμιν ἀνθρωπίνην ὁμοίους ἡμᾶς γίνεσθαι Θεῷ. *Homil.* IX *in Gen.*

(4) Ἔπειτα δὲ τοῖς τῆς ἰδίας φύσεως λόγοις τό ζωον ἀπήρτιστο τεχνουργοῦντος Θεοῦ, κατεπλούτει παρὰ χρῆμα τὴν πρὸς αυτὸν ὁμοίωσιν. — Απεμπολήσασα δὴ οὖν τὴν παρὰ Θεου χάριν, καὶ γυμνωθεῖσα ἤδη τῶν εν ἀρχαῖς αγαθῶν, ἐξεπέμπετο μὲν τοῦ παραδείσου τῆς τρυφῆς, μετεπλάττετο δε νρὸς τὸ ἀκαλλὲς εὐθύς η ἀνθρώπου φύσις. *De adorat. in spir. et verit.* lib. I.

(5) *In quo (Adam) genus humanum tanquam radicaliter institutum est (De Gen.* ad litt. lib. VI, XI).

noi fummo in Adamo, che tutti anzi fummo quel solo Adamo, perocchè: « se non era ancora distintamente creata e distribuita la » forma nella quale vivessimo come individui, v'era nulladimeno » la natura seminale dalla quale fossimo propagati » (1): dice che Adamo era bensì un uomo, ma quest'uomo « era tutto il genere umano » (2): dice che tutti furono per cagione del seme nei lombi di Adamo (3).

Di qui è, che Eadmero discepolo di S. Anselmo vede la propria natura formata alla similitudine di Dio già al principio del mondo, dicendo: « La mia natura fu creata in principio a similitudine di » Dio » (4).

Ed altrove così ragiona: « A quella maniera che si dimostra es» sere stata creata giusta (l'umana natura), si dimostra pure che » quelli che dall'umana natura si fossero propagati senza un pre» cedente peccato, avrebbero di necessità ricevuto la giustizia ad

(1) *Omnes enim fuimus in illo uno, quando omnes fuimus ille unus, qui per feminam lapsus est in peccatum, quae de illo facta est ante peccatum. Nondum erat nobis singillatim creata et distributa forma, in qua singuli viveremus: sed jam natura erat seminalis, ex qua propagaremur: qua scilicet propter peccatum vitiata, et vinculo mortis obstricta, justeque damnata non alterius conditionis homo ex homine nasceretur.* De C. D. XIII, XIV.

(2) *Diximus jam Adam unum hominem fuisse, et ipsum esse totum genus humanum.* (In Io. *Tract.* XI, II).

(3) *Sic enim fuerunt homines ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est; quemadmodum fuerunt Israelitæ in lumbis Abrahae, quando decimatus est, et ideo sine illis decimatus non est.* E per mostrare che il santo Dottore traeva questa sua dottrina dalle divine lettere, così seguita a dire contro Giuliano: *Melius enim quam tu, noverant rationem seminis, qui ista dixerunt, et litteris mandare curarunt, quae in Christi Ecclesia legerentur, in qua renascantur ex Adam nati, ne remaneant in illa stirpe damnati* (Op. imperf. *contra* Iul. V, XII). E in più altri luoghi ripete lo stesso sentimento, fra i quali basta questo solo: *Ipsos quoque (filios) hoc in parente fecisse, quoniam quando ipse fecit, in illo fuerunt; ac sic ipsi atque ille adhuc unus fuerunt: fecerunt ergo, non actione hominum, sed ratione jam seminum. Quod ergo aliquoties invenitur in corporis morbis, hoc in illo unius primi genitoris antiquo magnoque peccato, quo natura humana universa vitiata est, factum esse noverat, qui lucidissima locutione, quam vos conamini tenebrare, dicebat, « Per » unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et » ita in omnes homines pertransiit, in quo omnes peccaverunt »* (Op. imp. *contra* Iul. II, CLXXVII).

(4) *Natura mea* (altri leggono *nostra*) *ad similitudinem Dei in principio creata fuit.* (De excell. Mar. Virg. Cap. IX).

» un tempo colla razionalità. Quando è pur chiaro, che quegli che » creò il primo uomo senza generazione di genitori, crea anche » tutti quelli che dovendosi da quel primo propagare, si producono » mediante la natura creata » (1).

E dall' essere Adamo non pure individuo, ma capo della stirpe umana, argomentano generalmente i maestri in Divinità alle doti e alle cognizioni di cui Iddio dovea averlo fornito (2).

Ma che? se prima di tutti i Padri e di tutti i Dottori, S. Paolo stesso vede nel primo uomo fondata l' umana natura, vede in lui tutti i posteri, dice che in lui tutti peccarono, che in lui tutti morirono (3)?

Onde la cattolica dottrina insegna bastantemente, che la stessa natura umana scadde nel primo padre (4). Se peccò, se scadde la

---

(1) *Eadem ratione, qua monstratur rationalem naturam justam esse creatam, probatur etiam quod qui ex humana natura propagarentur non praecedente peccato, ex necessitate justitiam pariter haberent cum rationalitate. Siquidem qui creavit primum hominem sine parentum generatione, creat etiam omnes, qui per creatam ab illo fiunt propagandi naturam.* (*De conceptu Virg. et orig. pecc.* c. X).

(2) Alessandro d'Ales tratta ciò nella sua Somma, Parte II, Q. XCII, dove dice: *Adam — habebat scientiae complementum. — Si enim decet Deum opera perfecta facere, quanto magis ipsum natura decuit facere perfectum qui origo omnium sui generis, et quodammodo est finis omnium?* E chiama tosto dopo Adamo *totius humani generis patrem; principium, et seminarium.* — Medesimamente San Tommaso prova, che i primi Padri doveano essere istruiti da Dio, partendo da questo principio, che *Primi parentes fuerunt a Deo instituti non solum sicut quaedam personae singulares, sed etiam sicut quaedam principia totius humanae naturae ab eis ad posteros derivandae* (S. II, II, CLXIV, I, ad 3). E questa è dottrina comune di tutti i teologi cattolici.

(3) — *In quo (Adam) omnes peccaverunt.* Rom. V. — *in quo omnes moriuntur.* Cor. I, XV.

(4) *Humanam naturam initio stolide a divinis beneficiis prolapsam obnoxia passionibus variis vita suscepit, et mortis corruptibilis finis. — Oberrans itaque* (natura humana), *et a recto itinere ad eum, qui veraciter Deus est, tendere aversa, et perditis atque maleficis turmis subiecta, minime advertit, se pro Diis atque amicis, infestis hostibus fuisse obsecutam.* (*De Eccl. Hier.* cap. III. p. III). — San Giustino dice, che *genus humanum — per Adam in mortem, et fraudem seductionemque serpentis inciderat.* (*Dial. cum Triph*). — Niente poi più chiaro al proposito nostro di que' luoghi frequentissimi nelle opere di S. Agostino, ne' quali il Santo Dottore commenta e spiega i due passi dell' Apostolo da me citati. Eccone alcuni: *Caeterum in sanctis canonicis libris viget hujus sententiae clarissima et plenissima*

natura umana nel primo padre, se tutti gli uomini in Adamo perirono: perchè non si dovrà credere che sieno tutti in lui fondati, e che comincino tutti ad esistere in virtù di quell' atto stesso di creazione, col quale Iddio ha fabbricato e avvivato il primo parente? Non diciamo che esistessero a quel tempo, ma che vengono ad esistere in virtù di quell' atto.

Laonde in quell'atto, in quell'unico soffio di vita, di cui parla il Genesi, quando dice che nella statua formata di terra alitò Iddio lo spiracol vitale, io credo stabilita la legge di cui parlavo di sopra, la legge che congiunge l'essere ideale, lume intellettivo, con ogni individuo della umana natura: indi l'origine dell'intelligenza, indi la creazione di tutte l'anime intelligenti che informano i novelli individui ne' diversi tempi ne' quali questi vengono generati.

Egli è per questo, che Giobbe, cercando l'origine dell'intelligenza umana, ricorre a quel primo soffio di vita; perocchè egli allude evidentemente a quel fatto raccontato nel Genesi dell'animazione del primo uomo, dicendo il patriarca di Hus: « Lo spirito è negli uomini, e l'inspirazione dell'Onnipotente dà l'intelligenza » (1).

E anco i santi Padri in quello spiracolo di vita, di cui parla il Genesi, veggono e confessano il principio dell'intelligenza non solo di Adamo, ma di tutti affatto gli uomini.

San Basilio dice: « Avvi entro gli uomini una virtù, colla quale » possono conoscere e intendere il loro Creatore e facitore. Impe» rocchè *alitò nel volto*, cioè aggiunse all'uomo qualche parte della » propria grazia, acciocchè per questa similitudine impressagli co-

---

auctoritas: clamat Apostolus, « Per unum hominem peccatum intravit in » mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes homines pertransiit, in » quo omnes peccaverunt ». Unde nec illud liquide dici potest, quod peccatum Adae etiam non peccantibus nocuit, cum Scriptura dicat, « in quo om» nes peccaverunt ». (*De peccator. merit. et remiss.* III, VII). — *Sic enim per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt. Per unius illius voluntatem malam omnes homines in eo peccaverunt, quando omnes ille unus fuerunt, de quo propterea singuli peccatum originale traxerunt.* (*De nupt. et concup.* II, V). — *Immo desine vana garrire, et omnes qui nondum nati nihil per proprias voluntates agere poterant boni vel mali, in uno potuisse peccare, in quo per rationem seminis erant, quando ille propria voluntate peccatum illud grande peccavit, naturamque in se vitiavit, mutavit, obnoxiavit humanam; — si potes, intellige; si non potes, crede* (Op. *imperf. contra Iul.* IV, CIV). (Vedi anco *De peccator. merit. et remiss.* I, X).

(1) Iob. XXXII.

» noscesse colui, a cui egli era fatto simile » (1). Chi non vede qui, che il Santo Dottore ripete l'intelligenza che vien data a tutti gli uomini, da quel primo alitare che Iddio fece nella faccia del primo uomo?

San Gregorio Nazianzeno parimente spiega quello spiracolo pel lume intellettuale, aggiunto immobilmente alla natura umana (2).

Il Nisseno trova pure, che come fu istituita la *materia* della natura umana quando Iddio fece la statua di terra, così nello spiracolo le fu data la forma (3): e il Damasceno sulle vestigia dei più antichi non manca di spiegare in egual modo l'origine della parte materiale e della parte spirituale dell' uomo (4).

Concludiamo adunque: ella è costante sentenza dell' ecclesiastica tradizione quella che afferma, aver Dio in creando il primo uomo posti gl'immutabili costitutivi della natura umana. Ora uno di questi costitutivi si è, che ogni individuo dell' umana natura intuisca l' essere. Collo stesso soffio adunque, onde l' Onnipotente avvivò il primo uomo, pose in pari tempo ed effettuò questa legge, che « l'essere ideale sia manifesto ad ogni nuovo Individuo dell' umana specie ». La moltiplicazione poi degli umani individui volle che avvenisse per l'opera dell'uomo stesso mediante la generazione. Così si avvera del tutto, che dopo i sei giorni *requievit ab omni opere quod patrarat* (5).

Nel generarsi adunque un nuovo individuo dell'umana specie concorrono ad un tempo due cause simultaneamente operanti, l' uomo colla generazione, Iddio colla manifestazione della sua luce: l'uomo pone l' animale, Iddio crea l' anima intelligente nello stesso istante

---

(1) Ἀλλ' ὅμως ἦγε τοῦνοεῖνκαὶ συνιέναι τόν ἑαυτῶν κτιστην καὶ δημιουγὸν δύναμις, καί ἐν τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. — Ἐνεφύσησε γὰρ εἰς τὸ πρόσωπον. τόυτἐστι, μοῖράν τινα της ἰδίας χάριτοσ ἐνακέθετο τῳ ἀνθρωπῳ, ἳνα τῳ ὁμοίῳ ἐπιγινώσκῃ τὸ ομοιον. (Hom. in *Ps.* XLVIII).

(2) *Hoc igitur cum artifex Verbum ostendere voluisset, animal unum ex utroque, hoc est ex invisibili ac visibili natura hominem fabricatur, atque a materia quidem, jam ante producta, sumpto corpore, a se autem insito spiraculo, quod quidem intellectualem animam, Deique imaginem Scriptura vocat: velut alterum quemdam mundum, in parvo magnum, in terra collocat.* (*Orat.* XLII, quae est orat. II de Pascha).

(3) *Praeparata primum opificii* **MATERIA,** *illiusque* **FORMA** *ad eximiae pulchritudinis exemplar exprimendum designata; tum deinde naturam sibi consimilem, et actionibus affinem fabricat.* (*De hominis opificio,* cap. III).

(4) *De Fide orthod.* lib. II, c. XII.

(5) *Gen.* II.

in cui l'animale umano vien posto, la crea illustrandola collo splendor del suo volto, partecipandogli parte di sè, l'essere ideale, lume di tutte le creature intelligenti. — (*Antropol.* L. IV, c. 5, p. 503-515).

PROPOSIZIONE XXI

21. Rendendosi l' essere intuibile al detto principio (sensitivo), con questo solo toccamento, con questa unione di sè, il principio prima solo senziente, ora anco **intelligente**, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendesi intellettivo, sussistente, immortale. — (*Antropol.* lib. 4, c. 5, n. 819). — Quindi si offre alla mente l' espressione che il *principio sensitivo* sia divenuto *principio razionale,* che si sia convertito in un altro, avendo subito veramente una tale permutazione. — (*Teosofia,* vol. I, n. 646, p. 619).

XXI. Cum sensitivo principio intuibile fit esse, hoc solo tactu, hac sui unione, principium illud antea solum sentiens, nunc simul **intelligens,** ad nobiliorem statum evehitur, naturam mutat, ac fit intelligens, subsistens atque immortale.

Analisi della ventunesima proposizione.

Il primo brandello di questa proposizione fu stralciato dall' *Antropologia in servigio della scienza morale,* lib. 4, c. 5, n. 819. Di quest' opera vi sono due edizioni, la prima delle quali fu fatta in Milano dal Pogliani nel 1838; questa edizione non ha numeri progressivi ne' capoversi; il primo brandello in questa edizione fu estratto dalla pagina 507, linee 25, 26, 27, 28, 29. La seconda edizione riveduta dall' Autore fu pubblicata a Novara dalla Tipografia Vescovile nel 1847; questa ha i numeri progressivi, ed è quella citata dai compilatori della proposizione, il primo brandello della quale in essa trovasi a pagina 512, n. 819, linee 21, 22, 23, 24, 25. Il secondo stralcio della proposizione fu estratto dalla *Teosofia,* vol. I, pag. 619, n. 646, linee 32, 33, 34, 35.

Come tutti possono verificare tanto nell' una quanto nell' altra edizione dell' *Antropologia,* la proposizione è falsificata. La parola « **intelligente** » stampata qui nel primo brandello in carattere maiuscolo, nel testo del Rosmini non esiste; il Rosmini ivi dice « intuente » e non « intelligente ». Mi pare che un tale cambiamento non sia uno sbaglio di trascrizione, perchè quella parola « intelligente » invece di « intuente » come sta nel testo, è stata introdotta anche nella propoposizione in latino. Forse i compilatori della proposizione avranno creduto che quelle due parole siano perfettamente sinonime; ma secondo il parere de' più celebri filologi non si danno vocaboli che abbiano un significato perfettamente identico. Anche supposto che « intelligente » avesse un significato identico a quello di « intuente » non era certamente lecito ai compilatori della proposizione il barattare l' una coll' altra parola.

La sostanza però della falsificazione non consiste solo nell' aver i compilatori della proposizione barattata l' una coll' altra parola, ma nell' aver estratto dal testo due brandelli, dove il Rosmini non ha ancora completato il suo pensiero. Il vero senso della dottrina di uno scrittore non devesi giudicare da qualche brano stralciato dal contesto, ma dal tutto insieme che insegna sulla materia controversa, come inculca Benedetto XIV nella sua Costituzione *Sollicita ac provida,* dove dice quanto segue:

§. 18, IV. — Hoc quoque diligenter animadvertendum monemus, haud rectum judicium de vero auctoris sensu fieri posse, nisi omni ex parte illius liber legatur, quaeque diversis in locis posita et collocata sunt, inter se comparentur; universum praeterea auctoris consilium, et institutum attente dispiciatur; neque vero ex una, vel altera propositione a suo contextu divulsa, vel seorsim ab aliis, quae in eodem libro continentur, considerata, et expensa, de eo pronunciandum esse; saepe enim accidit, ut quod ab Auctore in aliquo operis loco perfunctorie, aut suboscure traditum est, ita alio in loco distincte, copiose, ac dilucide explicetur, ut offusae priori sententiae tenebrae, quibus involuta pravi sensus speciem exhibebat, penitus dispellantur, omnisque labis expers propositio dignoscatur. — I compilatori della proposizione, col distaccare dal testo que' due brandelli vorrebbero far credere che il Rosmini sia generazionista nel senso che egli escluda il Creatore nel fatto dell' origine dell' anima umana; e ciò è assolutamente falso. Come abbiam veduto anche nell'analisi della proposizione antecedente, il Rosmini nello stesso capitolo, da cui fu estratto il primo brandello di questa proposizione 21ª dice: — « Si

badi bene, non si domanda già come il principio sensitivo possa sollevarsi a stato di anima intellettiva da sè stesso, e senza l'intervento del Creatore: (1) la dimanda sarebbe assurda. Egli è indubitato, che si esige la mano del Creatore, acciocchè abbia origine un'anima intelligente: questo si deve porre fuori di ogni controversia ». — E alla fine dello stesso capitolo così si esprime: — « Nel generarsi adunque di un nuovo individuo dell'umana specie concorrono ad un tempo due cause simultaneamente operanti, l'uomo colla generazione, Iddio colla manifestazione della sua luce: l'uomo pone l'animale, **Iddio crea l'anima intelligente nello stesso istante in cui l'animale umano vien posto,** la crea illustrandola collo splendor del suo volto, partecipandole parte di sè, l'essere ideale, lume di tutte le creature intelligenti ». — Secondo il Rosmini adunque il principio prima (2) solo senziente, ora anche intuente, si solleva a più alto stato, cangia natura, rendesi intellettivo, sussistente, immortale, non pel solo fatto che l'essere rendesi intuibile al detto principio, ma perchè interviene la mano del Creatore, affinchè abbia origine un'anima intelligente; non ammette e non insegna il Rosmini che il principio sensitivo possa sollevarsi da sè medesimo a stato di anima intellettiva per un processo puramente naturale senza l'intervento del Creatore, come si vorrebbe far credere nella proposizione isolata dal contesto. Non devesi adunque giudicare della dottrina del Rosmini sull'origine dell'anima da questa proposizione *a suo contextu divulsa,* come dice Benedetto XIV, ma devesi giudicare dal tutto insieme che dice su tale materia.

Che poi nel generarsi di un nuovo individuo dell'umana specie concorrano ad un tempo due cause simultaneamente operanti, come dice il Rosmini, lo insegna anche S. Agostino e S. Tommaso, il primo de' quali così dice: — « Sed utrum hoc secundum Adam dictum est, ex quo cum sint omnes homines propagati, quis hominum quando ille factus est, etiam se factum non potest dicere originis seminisque ratione? An etiam secundum hoc recte dici potuit, *Manus tuae fecerunt me, et plasmaverunt me,* quoniam unusquisque non sine opere Dei etiam de parentibus fit, ipso creante, illis generantibus? Quoniam si operatoria Dei potentia rebus subtrahatur,

(1) Come si vorrebbe dar ad intendere dai compilatori di questa proposizione.

(2) Abbiam veduto nell'Analisi della precedente proposizione che il Rosmini non fa precedere di tempo il principio senziente all'intellettivo, ma solo logicamente.

intereunt; nec aliquid omnino sive de mundi elementis, sive de genitoribus, sive de seminibus nascitur, si ea non operetur Deus ». (*In Psal.* 118, *Sermo,* 18, n. 3).

E S. Tommaso: — « Convenienter igitur naturalia agentia inferiora causant praecedentes dispositiones et formas (cioè l'anima vegetativa e sensitiva); supremum vero agens, scilicet Deus, causat ultimam formam, quae est anima rationalis ». — Opus. 2. c. 93.

Chi volesse falsificare la dottrina di S. Tommaso sulla questione dell' origine dell' anima umana, oltre i testi riportati di sopra nell' analisi della precedente proposizione, dove il S. Dottore non ha ancora completato il suo pensiero, potrebbe pigliare il seguente per dar ad intendere che secondo la sua dottrina l' anima umana ha origine da pure forze naturali. — « Dicendum est, quod anima praeexistit in embryone, a principio quidem nutritiva, postmodum autem sensitiva, et tandem intellectiva ». (*Sum.* 1, q. 118, art. 2, ad 2m). — Che differenza passa tra questa proposizione di S. Tommaso, e quella del Rosmini, dove e l'uno e l'altro non ha ancora finito di spiegare il suo pensiero? Andiamo un po' più avanti nello stesso articolo dell'Aquinate, e troveremo che: « Anima intellectiva creatur a Deo in fine generationis humanae, quae simul est et sensitiva et nutritiva, corruptis formis praeexistentibus ». — Lasciamo da parte se sia vero che le forme preesistenti, cioè l' anima vegetativa e sensitiva, vengano realmente distrutte, ma mettiamo in salvo, e non falsifichiamo la dottrina del S. Dottore col voler far credere che egli non ammetta l'anima intellettiva essere creata da Dio, adducendo testi dove non apparisce ancora completato il suo pensiero, come hanno fatto i compilatori della proposizione del Rosmini.

Il Rosmini avendo completato il suo pensiero col dire che: « l'uomo pone l'animale, Iddio crea l'anima intelligente nello stesso istante in cui l' animale vien posto » non devesi giudicare della sua dottrina su questo punto da que' due brandelli isolati, come se egli ammettesse che il principio sensitivo sia anteriore di tempo all' anima intellettiva, e come se essa diventasse intellettiva pel solo fatto che l'essere si rende ad essa intuibile. Imperocchè nell' uomo non v' è che un' anima sola, sensitiva e intellettiva ad un tempo, alla quale sarebbe impossibile d' intuire l'essere intelligibile se Dio non l' avesse resa intellettiva, cioè capace d' intuirlo.

L'intuizione dell'ente, com'egli dice nello stesso capitolo, è data al soggetto senziente-uomo, e non al soggetto senziente-bruto. « Anima

rationalis humana, dice S. Tommaso, non differt secundum substantiam a sensibili et vegetabili, sicut supra est ostensum; vegetabilis autem et sensibilis animae origo non potest esse nisi in corpore ». (*De Potentia*, q. 3, art. 10). — Il cangiare adunque che fa il principio senziente e il diventare intelligente non vuol dir altro secondo il Rosmini, che l' essere l' anima creata intellettiva nell'atto stesso che vien posto il soggetto senziente-uomo, non il soggetto senziente-bruto.

Che poi Iddio crei l'anima « illustrandola collo splendor del suo volto, partecipandole parte di sè, l'essere ideale, lume di tutte le creature intelligenti » propriamente parlando, non è dottrina sua, ma di tutta l' antichità. S. Cirillo d' Alessandria, morto nel 444 insegna quanto segue: — « Dei autem Verbum omnem hominem venientem in hunc mundum, non docendo, ut homines, aut forsan Angeli, sed potius **creando ut Deus, unicuique semen sapientiae, idest pietatis atque intelligendi radices inserit. Et hoc modo rationalem efficit creaturam, naturae suae participantem faciens, et ineffabiliter sui splendoris quasi lucidos vapores eo modo, quem solus novit, in mentem hominis immittens**; propterea pater noster Adam non tempore (quaemadmodum nos) prudentiam didicit; sed statim a sua creatione perfecte sapiens fuit, datum sibi divinitus lumen adhuc conservans, naturaeque dignitatem integram retinens. Filius igitur Dei, **creative**, ut ita dicam, **illuminat**; lux enim ipse vere est, creatura vero participatione luminis splendet... Accommodatius ergo atque decentius de natura hominis dici potest, quod **a primo statim creationis tempore illuminata, una cum esse vim etiam intelligendi ab unigenita luce, quae in mundo est, adipiscitur** etc. — *In Evang.* S. IOAN. lib. 1, c. VIII.

Nella seconda parte addurremo su questo punto tali e tante testimonianze di Filosofi e Teologi da convincere chiunque non voglia chiudere gli occhi alla luce del sole. Alcune di esse le abbiamo addotte nell' analisi della prima proposizione.

Osservino finalmente i lettori, che il secondo brandello della proposizione estratto dalla *Teosofia* non è stato inserito nella proposizione in latino. — V. il testo qui sopra p. 184, n. 40, p. 170, n. 41.

PROPOSIZIONE XXII

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO X.

Continuazione. — Dottrina della base e delle appendici degli enti.

618. — A questo si deve aggiungere, che la relazione tra la *base* dell'ente e le sue *appendici* è di molte sorti tanto negli enti puramente dialettici quanto ne' reali — sieno tali in atto o in potenza, o supposti tali. — Quindi si apre il campo ad una ricerca ontologica di grande importanza, qual' è quella di determinare le varie sorti di relazione che possono averci tra la *base* dell' ente e le sue *appendici*, e ciò non meno nell' ordine degli enti reali che nell'ordine degli enti dialettici. Ma poichè la distinzione tra la base e le appendici dell' ente non può cadere che in enti finiti, come a suo luogo meglio vedremo, perciò la ricerca appartiene propriamente alla Cosmologia, che è la scienza dell'ente finito. Tuttavia è impossibile dare la dottrina dell'infinito senza quella del finito, dal quale la mente umana è obbligata a incominciare quando vuol determinare l' essere che non intuisce se non in uno stato d'indeterminazione, e così pure è impossibile la dottrina dell'ente in universale, che è propriamente l' Ontologia, se non si prende dagli enti finiti le mosse. Perciò noi non possiamo qui trascurare del tutto questa ricerca, e parlando del concetto di semplicità ci è uopo ricorrervi.

Diciamo dunque intanto che la relazione tra la *base* dell' ente e le sue *appendici* primieramente è di due sorti.

619. — **I** — Ci hanno degli enti ne' quali tolta via la base è bensì tolto via l' ente, ma non ogni ente, chè le entità, che venivano unificate dal nesso, rimangono enti diversi dall'ente di prima, che era costituito dal detto nesso come da sua base.

Questo avviene ogni qualvolta col perdersi la base dell'ente, che è l' atto che lo costituisce e a cui si riferisce il nome sostantivo, rimane un' altra base che per essere diversa costituisce un altro ente diverso dal primo.

Ora quest'altra base, che rimane dopo distrutta la base superiore da cui l'ente si denominava, è di varie maniere: talora rimane una base sola, talora rimangono più basi; nel primo caso rimane un ente solo, nel secondo più enti: talora la base che rimane prima esisteva solo in potenza, e colla distruzione della base soprapposta ella passa all' atto, costituisce immediatamente un altro ente: talora finalmente la base sottoposta era in atto anch'essa, ma relativamente alla base superiore dell' ente teneva il grado di semplice appendice. Classifichiamo dunque questa composizione intima dell' ente nel modo seguente.

620. — **A** -- Enti ne' quali, distrutta la base e con essa l'ente specificato dalla medesima, si formano incontanente altre basi, e quindi altri enti che non esistevano prima.

1º Questo accade in quelli enti che si considerano composti di sola materia corporea e hanno per loro base o atto costitutivo la forma che tiene insieme questa materia (1).

Poichè, tolta alla materia la sua forma, subito se ne discopre un' altra, e questa serve di base al novo ente. Così se alla statua si toglie la sua forma di statua, ella prenderà altre forme, e la stessa materia sotto altre forme si considererà come un complesso d'altri enti, se si ridusse in più pezzi, o come un ente solo, se non

---

(1) Suppongo qui che la materia sia tenuta insieme dalla forma, non perchè la forma sia quella che la tiene realmente, ma perchè dialetticamente si considera come base dell'ente, e si nomina statua, o vaso, o altro significante forma. Quando poi si dovesse considerare per base dell'ente ciò che realmente tiene unita la materia, e che si può chiamar *forza,* si avrebbe una base incognita, ed è la base dell' ente materiale, quando questo si considera con un concetto negativo, o indeterminato, come « una forza diffusa nell'estensione ». Che se con una ricerca cosmologica ed ontologica si vuol determinare e rendere positivo il concetto di *forza,* s'arriverà, secondo noi, a principî sensitivi, di cui la materia sia termine, come fu esposto nella Psicologia, e allora vale quello che diciamo al n. 2º.

si spezzò, ma le si diede solo altra forma, come una statua di cera ridotta alla forma di sfera.

2⁰ Accade lo stesso in quegli enti che si compongono di principî sensitivi e di termini estesi. Noi supponiamo che la materia non si separi mai da tutti i principî sensitivi. Attenendoci dunque a questa teoria esposta nella *Psicologia* diciamo, che qualora muore un animale, per distruzione dell' organismo, la materia o ritiene delle organizzazioni parziali che danno luogo ad altri enti animali, o rimane del tutto disorganizzata, e gli elementi non cessano perciò di essere termini estesi di principî elementari che sentono. Alla distruzione dunque d' un animale perisce la base dell' ente e l' ente stesso, e perde il suo nome, ma succedono altre basi ed altri enti, cioè altri principî sensitivi, che, rimanendo separati a cagione che separati sono i loro termini, s' individuano, e così si costituiscono in altri enti diversi da quello che era prima, e che è perito.

621. — **B** -- Enti ne' quali la base dell' ente separata dalle sue appendici rimane sussistente, e le appendici stesse separate conservano una loro propria base che prima esisteva, ma non era considerata come base, ma come appendice della base superiore.

Che certe basi sussistano anche separate da certe loro appendici che prima costituivano parte della loro materia, si vede negli enti composti d' anima intellettiva e di corpo animato, come nell' uomo, e ciò perchè la base, cioè il principio intellettivo perfettamente semplice, ha un atto compiuto suo proprio indipendente dalle dette sue appendici, e però è indistruttibile ancor che perda le dette appendici. Ciò che costituisce l'*ente* in tal caso rimane identico, e però rimane identico l' ente reale, benchè abbia perduto certa attività che gli davano le dette sue appendici. Tuttavia quando la detta base ha tutte le sue appendici, riceve un nome sostantivo che nel caso nostro è quello di *uomo*. Questo nome è diverso da quel nome sostantivo pure che riceve la *base* separata, che nel nostro caso è quello d' *anima intellettiva*. Questi due nomi sostantivi esprimono, solo dialetticamente, due enti; ma realmente la parola *uomo* esprime lo stesso ente che viene espresso dalla parola *anima intellettiva*, esprimendo i due vocaboli la stessa *base* dell' ente, ma uno de' due vocaboli esprime la *base* con maggiori appendici che non faccia l' altro.

Quando dunque si dice *uomo*, l' ente si ripone dalla mente nel composto della base colle appendici, e di conseguente si dice distrutta questa sostanza, o quest'ente, perchè è distrutto questo com-

posto. Ma la sostanza così considerata, cioè riposta nel nesso che passa tra un atto che sta da sè, e che sussiste anche solo, e alcune appendici di quest'atto, risulta da due parti, una delle quali è principale e non solo è base di ente, ma anche è base d'una tale sostanza composta, e questa base principale riceve a un certo titolo il nome di persona. Onde anche distrutta e scomposta questa sostanza, rimane la *persona* identica, che è sostanza semplice.

Quanto poi alle appendici di cui parliamo, cioè al corpo animato, non è certo impossibile il pensare, che dalla potenza divina possa esser da lui divisa l'anima intellettiva ed egli tuttavia rimanersi 42
Prop. 22ª nella qualità d'animale, rimanendo il principio animale che prima esisteva come appendice, siccome base del novo ente cioè del puro animale che rimarrebbe. Ma non crediamo che questo possa avvenire se non per miracolo, attese le considerazioni da noi fatte nella *Psicologia* su questo argomento (672-680). Basta nondimeno la possibilità assoluta di questo per dover assegnare a quest'ente possibile un posto nella presente classificazione degli enti secondo i diversi modi della loro scomposizione, o separazione dalle appendici.

Del resto dobbiam notare, che quando avvenisse questo miracolo di scomposizione, pel quale rimanesse da una parte l'anima intellettiva e dall'altra il corpo coll'organizzazione intatta e coll'animazione, si direbbe ancora con tutta verità e proprietà l'uomo esser morto secondo il giusto concetto della morte dell'uomo da noi esposto (*Psicologia* 670-700); e con egual verità si direbbe esser morto il corpo come corpo umano, poichè rimarrebbe privo della vita umana, benchè gli rimanesse la vita animale non più umana.

622. — **II** -- Vi hanno degli altri enti ne' quali alla base, cioè all'atto costitutivo dell'ente, sono così intimamente congiunte le sue appendici che annullata la base non restano più le appendici, ma queste stesse sono annullate. E questi enti si possono suddividere nel modo seguente, prendendo per principio della classificazione la relazione d'intimità tra la base e le appendici.

A -- In quelli ne' quali tra la base e le appendici passa un vincolo così stretto che non solo, tolta la base, non rimane più nulla delle appendici, ma le appendici stesse sono contenute implicitamente nella base, e quindi il rimoverle del tutto è un rimovere la base, e questi sono enti semplici come dicevamo. — Si avverta che anche negli enti del numero **1** la base dipende dalle appendici, come la forma della statua dalla materia; ma negli enti di cui qui parliamo la dipendenza o condizione d'esistere è reciproca, perchè

non solo le appendici sono necessarie alla base, ma la base è nenessaria alle appendici, acciocchè rimangano in qualunque sia modo. Così l' anima umana, che è il principio razionale, ha per sue appendici le diverse potenze, ma queste essendo implicitamente contenute in esso sono annullate con esso, e se si supponessero annullate le potenze, anche il principio razionale non si potrebbe più concepire, sarebbe dunque annullato.

B -- In quelli ne' quali, tolta la base, sono tolte le appendici, ma pure alcune di queste potrebbero cessare senza che perisse la base, e di conseguente, senza che si annullasse l' ente. Questa relazione tra la base e le appendici è quella che si esprime coi vocaboli di *sostanza* e di *accidente,* indicandosi col nome di sostanza l' atto o sia la base da cui l'ente si denomina, e per accidenti le appendici che possono variare rimanendo l' ente identico.

Questo ha luogo tanto in certi enti che sono puramente dialettici quanto in enti reali. Negli enti dialettici accade questo, a ragion d' esempio, quando si prende per base un concetto astratto che si considera dialetticamente come sostanza e per appendici le sue determinazioni che si considerano come accidenti. Così se si parla d'una statua in genere, ciò che si contiene nella definizione della statua è la base o *sostanza dialettica,* più propriamente l'*essenza,* di quest' ente, e l' esser la statua grande o piccola, di pietra o di metallo, di uomo o di donna, bella o brutta e simili, si considerano come accidenti della statua che posson variare. Dico che possono variare, perchè la statua di tutti gli accidenti contradittorî dee averne uno, e, in questa generalità, gli accidenti non sono accidenti, ma appendici della classe precedente **A**; pure non è necessario che de' due contradittorî la statua abbia piuttosto l' uno che l' altro.

Il che rende manifesto, che l'ente è sempre uno, e tuttavia ammette composizione per riguardo alle sue appendici entitative, e questa composizione può essere maggiore o minore. Laonde più si allontanano dalla *semplicità* e più composti sono quelli enti: *a*) che hanno più molteplici appendici entitative, *b*) e ne' quali il nesso tra queste appendici e la base dell' ente è meno stretto.

Per lo contrario enti più semplici sono quelli: *a*) che hanno minor numero di tali appendici, *b*) e ne' quali il nesso tra le appendici e la base è più stretto. — (*Teosof.* vol. I, n. 618-622, p. 588-593).

PROPOSIZIONE XXII

22. Quanto poi alle appendici di cui parliamo, cioè al corpo animato, non è certo impossibile il pensare che dalla potenza divina possa esser da lui divisa l'anima intellettiva ed egli tuttavia rimanersi nella qualità di animale, rimanendo il principio animale, che prima esisteva come appendice, siccome base del novo ente, cioè del puro animale che rimarrebbe. — (*Teosofia*, vol. I, n. 621, pagina 591).

XXII. Non est cogitatu impossibile, divina potentia fieri posse, ut a corpore animato dividatur anima intellectiva, et ipsum adhuc maneat animale: maneret nempe in ipso, tanquam basis puri animalis, principium animale, quod antea in eo erat veluti appendix.

Analisi della ventiduesima proposizione.

Questa proposizione fu estratta dalla *Teosofia*, vol. I, n. 621, pag. 591, linea 6, 7, 8, 9, 10, 11. Le parole « del novo ente » non sono state introdotte nella proposizione latina. Quando il Galilei mise fuori la sua teoria sul moto della terra, gli si permise d'insegnarla come semplice ipotesi, ma non come tesi. Ora si condannano anche le ipotesi. Come tutti veggono, in questa proposizione il Rosmini non asserisce nulla, e non fa che una pura ipotesi. I compilatori della proposizione hanno avuto l'avvedutezza di omettere i tre periodi che vengono subito dopo, i quali fanno vedere anche meglio l'ipotesi. — « Ma non crediamo, egli seguita, che questo possa avvenire se non per miracolo, attese le considerazioni da noi fatte nella *Psicologia* su questo argomento (672-680). Basta nondimeno la possibilità assoluta di questo, per dover assegnare a

quest'ente possibile un posto nella classificazione degli enti secondo i diversi modi della loro scomposizione, o separazione dalle appendici.

« Del resto dobbiam notare, che quando avvenisse questo miracolo di scomposizione, pel quale rimanesse da una parte l'anima intellettiva e dall'altra il corpo coll'organizzazione intatta e coll'animazione, si direbbe ancora con tutta verità e proprietà, l'uomo esser morto secondo il giusto concetto della morte dell'uomo da noi esposto (*Psicologia*, 670-700); e con egual verità si direbbe esser morto il corpo come corpo umano, poichè rimarrebbe privo della vita umana, benchè gli rimanesse la vita animale non più umana ». — Dunque si tratta qui di una possibilità assoluta, si tratta di vedere se una tale scomposizione ripugni all'onnipotenza di Dio, e niente più. S. Tommaso insegna che la potenza di Dio: « Ad omnia illa se extendit quae rationi entis non repugnant. Si enim in quemdam tantum effectum virtus ejus posset, non esset per se causa entis, in quantum hujusmodi, sed hujus entis. Rationi autem entis repugnat oppositum entis, quod est non ens. Omnia igitur Deus potest quae in se rationem non entis non includunt. Haec autem sunt quae contradictionem implicant. Relinquitur igitur quod quidquid contradictionem non implicat Deus potest. (*Contra Gentes*, lib. 2, cap. 22).

» Relinquitur igitur quod Deus dicatur omnipotens, quia potest omnia possibilia absolute; quod est alter modus dicendi possibile. Dicitur autem aliquid possibile vel impossibile absolute ex habitudine terminorum. Possibile quidem absolute, quia praedicatum non repugnat subiecto, ut Socratem sedere. Impossibile vero absolute, quia praedicatum repugnat subiecto, ut hominem esse asinum. Est autem considerandum quod cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile, ut obiectum proprium secundum rationem illius actus in quo fundatur potentia activa; sicut potentia calefactiva refertur ut ad proprium obiectum ad omne calefactibile. Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid habet, vel potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. Nihil autem opponitur rationi entis nisi non ens; hoc igitur repugnat rationi possibilis absoluti, quod subditur divinae omnipotentiae, quod implicat in se esse et non esse simul ». (*Sum.* 1, q. 25, art. 3).

Il Bellarmino dice che: « Scripturae apertissime docent, Deum

posse facere multa, quae nunquam faciet. MATTH 3, et LUCAE 3: *Potens est Deus de lapidibus istis suscitare filios Abrahae.* In quem locum Chrysostomus, Ambrosius, et Hieronymus, dicunt, posse Deum ex veris lapidibus homines formare: quod tamen nunquam fecit, et probabile est nunquam facturum. Item Matth. 26. *Possum rogare Patrem meum, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum.* Et MARCI 14. *Omnia tibi possibilia sunt: transfer calicem hunc a me.* Ubi satis aperte indicat Dominus potuisse reparari mundum sine morte sua; et potuisse impediri passionem suam per divinam potentiam, et tamen scimus hoc non esse factum. Quod etiam notavit Gregorius Nazianzenus in Epist. 1, ad Chelidonium: qui rursus lib. 4, de Theologia dicit, posse Deum facere, ut camelus transeat foramen acus; et ut senex iterum redeat in uterum matris suae, et renascatur; quae tamen nunquam fecit... » E più avanti: « Id omne posse Deum facere, quod potest homo concipere. Nam cum obiectum mentis nostrae sit ipsum ens, et verum in universum, id quod potest concipi, sive intelligi, revera existere poterit; quod autem non potest concipi, nihil erit, etc. » E più avanti ancora: « Id autem omne existere potest, quod in sua ratione non dicit non esse, sed tantum esse. Et hoc est, quod scribit S. Thomas 1, par. q. 25, art. 3, et omnes Theologi, Deum dici omnipotentem, quia potest id omne, quod non implicat contradictionem; quod enim implicat contradictionem, non est possibile ullo modo, quia ponit esse et non esse simul, et proinde si illud fieret, fieret aliquid, cujus esse esset non esse. Solum autem non esse non potest a Deo fieri, quia omne quod fit, debet esse aliquo modo simile ei, a quo fit: Deo autem, qui est ipsum esse, omne quod est, simile est, et solum non ens, non est ei ullo modo simile. Praeterea facere quod non est, non est facere, sed deficere, et proinde ad illud non potentia, sed impotentia requiritur. Et hinc dicimus, Deum non posse mori, non posse peccare, non posse deficere, quia mors, peccatum, defectus formaliter sunt non entia, et illa posse non est potentiae, sed impotentiae. Denique est primum principium in lumine naturae: Omne est, aut non est; quo sublato tollitur omnis cognitio. Itaque etiam adversarii in hoc conveniunt, id non posse fieri, quod implicat contradictionem ». (*De Sacramento Eucharistiae*, lib. 3, c. 2).

Da queste testimonianze risulta, che Dio può fare tutto ciò che non involge contraddizione, e che non può fare se non quello che è impossibile, cioè non può fare che una cosa sia e non sia nello stesso tempo. Ma involge forse contraddizione, che dalla potenza

divina possa essere dal corpo animato divisa l'anima intellettiva, rimanendo nel corpo stesso soltanto il principio animale? Si noti bene, che qui si tratta di possibilità assoluta, e non che sia così nel fatto. Mi pare che il negare a Dio una tale possibilità, sia un negare la sua onnipotenza. Involgerebbe contraddizione, e sarebbe ciò impossibile a Dio se si affermasse che Egli può dividere e non dividere nello stesso tempo l'anima intellettiva dal corpo animato, rimanendo tuttavia il principio animale nel corpo medesimo. S. Agostino non crede che ciò sia impossibile. « Sicut non est impossibile Deo, quas voluit instituere, sic ei non est impossibile in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas ». (*De Civit. Dei,* lib. 21, cap. 8, n. 5).

Secondo l'opinione degli scolastici, come abbiam veduto nell'analisi della proposizione 20ª, e 21ª, esiste nel corpo umano l'anima vegetativa prima della sensitiva, e questa prima dell'intellettiva. Avranno dunque creduto senza dubbio non essere impossibile, che il corpo umano possa rimanersi nella condizione di semplice animale, almeno per qualche tempo. Ora ciò che gli scolastici non solo hanno creduto possibile, ma che hanno ammesso accadere di fatto, per così dire ogni momento, e per legge ordinaria, non potrebbe accadere per miracolo, e per potenza assoluta del Creatore? « Sicut Deus, dice Cornelio a Lapide, uxorem Lot in statuam salis convertit, ita vicissim potest saxa immediate in homines et filios Abrahae, qui ex Abraham prognati sunt, convertere: imo potest Deus per absolutam potentiam quamvis substantiam creatam transmutare in aliam totaliter, puta tam quoad materiam, quam quoad formam. Sufficit enim ad veram conversionem, ut sola accidentia eadem remaneant, ut patet in transubstantiatione, qua tota substantia panis convertitur in corpus Christi in Eucharistia, solis accidentibus panis remanentibus. Ita S. Thomas 3, p. q. 75, art. 4. Quocirca potest Deus ex lapidibus suscitare filios Abrahae, etiam jam vita functos et mortuos, quia potest convertere lapides in corpora mortuorum, illaque animare, et a morte suscitare. (In MATTH. c. 3, v. 9).

Dunque l'ipotesi del Rosmini non pare assurda, perchè l'onnipotenza di Dio non si estende soltanto a ciò che egli ha fatto, ma anche a tutto ciò che non involge contraddizione, la quale non si scorge nella divisione dell'anima intellettiva dal corpo animato, facendo questo rimanere semplicemente animato da anima sensitiva. « Multa, dice S. Agostino, alia hujusmodi possunt occurrere vel legenti, vel cogitanti, quae possibilia Deo negare non possumus, quamvis eorum desit exemplum ». (*De spiritu et littera,* c. 35, n. 62).

PROPOSIZIONE XXIII

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO X.

Dello stato de' bambini morti senza il battesimo prima della loro risurrezione.

48. — Del rimanente, circa lo stato de' bambini morti senza battesimo fanno i teologi diverse conghietture; non potendosi sapere il fermo fin ora, nè da' commentatori della divina Scrittura, nè dalla decision della Chiesa.

Che se noi ci atteniamo strettamente al principio posto che « Iddio li lasci col loro corpo senza aggiungere positiva pena, nè premio »; ne avremo questa conseguenza, che fino che le loro anime restano spoglie di corpo, esse avrebbero la pena del danno perpetuo, cioè della perdita della visione beatifica, e un'altra pena di danno temporaneo consistente nella privazione del corpo; rimanendo di più sotto il *reato* della colpa adamitica. Or la pena del danno perpetuo della visione, benchè infinita, non toglie niente all'integrità dell'umana natura, ma la pena del danno che sta nella privazione del corpo toglie alla natura umana una sua parte essenziale, sicchè questa si rimane imperfetta, e perciò ella è pena naturalmente gravissima. Poichè a quell'anime prive di corpo, non altronde sovvenute, niun altro istrumento o mezzo rimane di fare atti di ragione o di volontà o d'altra potenza, chè cessano in esse tutte le facoltà ed operazioni sensitive (1), le quali sole somministrano nell'ordine della

(1) V. S. Thom., *S.* III, LXX, I, II.

natura umana, la prima materia al ragionamento, e gli danno l'eccitamento che il muove ad uscire all'atto; rimane adunque loro il solo atto immanente dell'intuizione dell'essere. In una condizione così fatta, esse non patirebbero, è vero, dolore; l'intuizione dell'essere avrebbe anzi congiunto un leggier senso dilettevole. Ma non potendo fare atto veruno di ragione, nè rifletterebbero sopra sè stesse, nè di sè avrebbero alcuna coscienza.

49. — La Scrittura descrive questo stato in più luoghi, massime dove parla dell'anime degli antichi giusti nel limbo de' Padri. La differenza di que' santi a' bambini morti senza battesimo era immensa per questo, che quelli erano giustificati per la fede, laddove questi non sono. Ma quanto allo stato penale in cui si trovavano le loro anime, differiva principalmente dallo stato dell'anime dei bambini che or muoiono senza battesimo, perchè quelli doveano un tempo venire illuminati e liberati da quel Redentore, in cui avevano creduto, che sarebbe loro apparso nel triduo della sua morte, mentre l'anime de' bambini non possono più aspettarsi nè giustificazione, nè illuminazione di grazia soprannaturale. Del rimanente la condizione dell'anime de' Padri antichi pare a noi così simigliante a quella dell'anime de' nostri bambini, che non senza proprietà gli scolastici dessero il nome di *limbo* a quel luogo che queste contiene. Vediamo dunque come le Scritture descrivano la condizione nella quale gli antichi fedeli cadevano alla lor morte. Giobbe la dipinge al modo il più vivo nel capo X, dicendo, che se egli fosse morto nel ventre materno « sarebbe come se non fosse », *fuissem quasi non essem de utero translatus ad tumulum*. Niuna espressione più acconcia a designare un'anima intelligente che non serba alcuna coscienza di sè medesima: questa esiste certamente; ma è come se non esistesse, perchè non pensa a nulla di reale, nè manco alla propria esistenza. Poscia egli chiama la vita futura « una terra tenebrosa e coperta di caligine di morte », *terram tenebrosam et opertam mortis caligine;* giustamente perchè non potendo l'anima separata, priva di ogni materia sensibile, e dell'organo naturale che gliela somministra, fare atti d'intelligenza, ella si rimane cieca d'ogni luce di speciali cognizioni. Di quel che soggiunge poi che è « terra di miseria e di tenebre », la prima parte si riferisce allo stato del corpo misero, perchè disciolto, e la seconda allo stato dell'anima non illuminata da riflessione; che ripete tosto dopo, dicendo, rispetto all'anima, che « ivi inabita l'ombra di morte »; e rispetto al corpo, che « non vi rimane più alcun ordine, ma sempiterno

Prop. 23ª 43

orrore » (1). La parola *morte* poi e la parola *tenebre* sono quasi sinonimi nelle antiche Scritture, come sono quasi sinonimi la parola *vita*, e la parola *luce;* perocchè lo stato naturale della morte è quello, in cui cessano tutti gli atti secondi dell'uomo, non solo animali, rispetto a' quali cessano fino le potenze, ma anco razionali, rispetto a' quali non cessa, a dir vero, la potenza, ma è sottratta la materia, condizione necessaria all'azione di quella. Indi è, che l'abitazione delle anime anche giuste s'immaginava in quell'antico tempo sotterra, ne' luoghi inferni, essendo l'oscurità de' sotterranei simbolo acconcissimo a significare l'inattività dell'anima razionale. Onde Giacobbe alla morte di Giuseppe lagnasi così: « Io discenderò piangente al mio figliuolo » (2); e il santo re Ezechia: « Io dissi: » nel bel mezzo de' miei giorni me n'andrò alle porte dell'infer- » no », a cui soggiunge: « Ho cercato il residuo degli anni miei; » ho detto: Non vedrò il Signore Iddio nella terra de' vivi » (3); per la qual terra de' vivi intendeva la vita presente, dove l'anima libera alle sue operazioni può conoscere e lodare Iddio; ciò che essa non potea fare nell'altra vita spoglia di tutti i suoi pensieri; a cui consuona quello che segue: « Poichè l'inferno non ti confesserà, » nè la morte ti loderà, nè quelli che discendono nel laco aspette- » ranno la tua verità; il vivente ti confesserà, come oggi fo io; il » padre farà nota a' figliuoli la tua verità » (4): venendo a dire che quelli che sono ne' luoghi inferiori morti, non potendo far atti colle loro razionali potenze, non possono attualmente confessare e lodare il Signore, nè aspettare la sua venuta; mentre in questa vita ciò posson fare, e il padre può annunziare a' figliuoli la sua verità; con che Ezechia privo allora di figliuoli, alludeva al gran timore di non rimanersi escluso dalla serie de' padri del Redentore. Sì trista è la morte, considerata in sè stessa, senza l'aiuto che all'anime giacenti nel buio apporta il Redentore, che è la risurrezione e la vita, o senza quell'aiuto almeno, che per grazia del Redentore può loro in altro modo esser dato; ed è perciò appunto che la morte pare cosa tanto terribile alla natura, e di tanto terror circondata dagli antichi si concepiva. Che anzi dove la sola morte

(1) *Terram miseriae et tenebrarum, ubi umbra mortis, et nullus ordo, sed sempiternus horror inhabitat.* IOB. X, 22.

(2) *Gen.* XXXVII, 35.

(3) *Is.* XXXVIII. 10.

(4) *Is.* XXXIX. 18-19.

si consideri, ell'è ancora priva d'ogni speranza, così appunto è descritta nell' Ecclesiaste, dove sembrano registrarsi i sentimenti dell' uom naturale, segregandolo dal superno aiuto. Vi si vuol far conoscere fino a qual fondo Iddio volle umiliare l'uomo: « Io dissi » in mio cuore de' figliuoli degli uomini, che avendo Iddio voluto » provarli (cioè fare che provassero sè stessi, e si conoscessero), e » dimostrarli simili alle bestie (che non hanno coscienza di sè stesse), » perciò una è la morte dell'uomo e de' giumenti, ed uguale d'en- » trambi la condizione. Come muore l' uomo, così muoiono quelli : » tutte cose respirano in modo simile, e l' uomo niente ha più del » giumento: soggiaccion tutte le cose alla vanità (cioè alla distru- » zione) e progrediscono tutte al loro luogo: sono fatte di terra, » ed in terra egualmente ritornano. Chi mai sa, se lo spiro de' fi- » gliuoli d'Adamo ascenda nell'alto, e se lo spiro de' giumenti di- » scenda al basso » (1)?

Non già che lo scrittor dubitasse dell' immortalità dell' anima, giacchè prima avea detto: « Appresi che tutte l' opere che fece » Iddio in perpetuo perseverano » (2); e nello stesso brano citato egli suppone che lo spiro persista; e solo dubita del luogo che gli debba sortire, se uguale o no a quel de' bruti. Perocchè se Iddio non soccorresse l' anima divisa dal corpo, ella sarebbe uguale ai bruti in questo che s' andrebbe spoglia d' ogni coscienza di sè medesima; e niun ragionamento naturale può indovinar mai ciò che Iddio volesse fare di lei, se soccorrerla facendola ascendere di nuovo alla region del pensiero, o lasciarla giacere senz'atti intellettivi, che è come un discendere al basso. Della qual condizione naturale dell' anima parlava Giobbe colà, ove diceva: « Avanti ch' io me ne » vada, e non più ritorni, alla terra tenebrosa » (3); volendo dire che quant' è alla natura abbandonata a sè stessa, egli, morendo, se n'andrebbe ad una condizione, dalla quale non ci ha più alcun naturale ristoro.

Laonde che l' anima separata dal corpo conservi la riflessione, questo ella non l' ha per propria natura; ma puramente per dono ed aiuto prestatole dal Creatore in virtù di Cristo; e però egli è argomento continuo delle preghiere della Chiesa, che domanda per l'anime la *luce perpetua*, e *ne cadant in obscurum, sed signifer*

(1) *Eccl.* III, 18-21.

(2) Ivi 14.

(3) IOB. X, 21.

sanctus Michäel repraesentet eas in lucem sanctam, dove l'oscurità significa la privazione degli atti intellettivi, e la *luce santa* significa quella luce d'intelletto colla quale Cristo le ravviva. Onde nel libro della Sapienza (1) si dice, che la morte de' giusti è piuttosto una cotal morte apparente e transitoria che reale, perchè in essi non è lasciato alla morte fare in perpetuo l'effetto suo naturale di privarli della riflessione e della coscienza, chè *Iustorum animae* **in manu Dei sunt, et non tanget illos tormentum mortis. Visi sunt** *oculis insipientium mori: et aestimata est afflictio exitus illorum. — Et si coram hominibus tormenta passi sunt, spes illorum immortalitate plena est.*

E dice, che la loro sapienza è *piena d'immortalità,* non perchè gli antichi non credessero l'anima di natura sua immortale, ma perchè quest'anima, priva della *vita operativa,* sarebbe stata come morta; la qual vita, que' santi antichi la speravan da Cristo. Onde s'aggiunge, che a suo tempo Iddio avrebbe riguardato a que' santi defunti, *et in tempore erit respectus illorum* (2); e ancora: *incoinquinata, quae nescivit thorum in delicto, habebit fructum* IN RESPECTIONE ANIMARUM SANCTARUM (3), e all'uomo casto *dabitur illi fidei donum electum, et sors in templo Dei acceptissima* (4): tutte speranze nel futuro Messia, che dovea ravvivare e ralluminar quelle anime. E questa è la ragione onde ne' libri santi così poco si parla dell'*immortalità* dell'anima, e tanto si parla della *risurrezione;* perocchè la sola immortalità naturale non soddisfaceva al voto dell'uomo, che voleva una vera vita operativa, non la semplice conservazione dell'anima intuente l'essere. Noi altrove abbiamo esaminato in che consista propriamente la vita, e l'abbiamo posta nel *sentimento avente per termine qualche cosa di reale* (5), onde l'anima priva di *sentimento,* e solo intuente l'idea, manca della sua propria vita. Di che, assai acconcissimamente si dice *risurrezione* dell'uomo tanto quella che avviene quando all'anima si restituisce il suo corpo, la quale avverrà alla fine del mondo, quanto quella che Cristo dà all'anima separata del giusto, somministrandogli in modo ineffabile un termine reale del sentimento nelle sue proprie

(1) [illegible] 1-4.
(2) *Sap.* III, 6.
(3) *Ibid.* 13.
(4) *Ibid.* 14.
(5) *Antropologia,* lib. II.

carni in forma di cibo e di bevanda, secondo la maniera con cui s' esprime il Vangelo (1): il perchè Cristo è *risurrezione* dell'anima di quello che muore a lui in grazia e sua *vita;* il quale *transiet a morte in vitam* (2). Onde le orazioni che l' antica Chiesa d' Israello faceva pe' defunti chiedevano sempre la risurrezione, come si vede dal libro de' Maccabei (3), condizione della stessa visione beatifica. Secondo la qual maniera generale di concepire la risurrezione, San Paolo parla di questa, come di cosa capitalissima e sì necessaria, che arriva a dire, a proposito di essa: *Si in hac vita tantum in Cristo sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus* (4): egli aspettava dunque che gli fosse data un' altra vita, il che, secondo gli Ebrei, era già un risorgere. Ma della natura della morte dell'uomo e dello stato naturale dell' anima separata io toccai ancora nella *Teodicea* (848).

50. — Tale è dunque la condizione delle anime de' bambini morti senza battesimo prima che sia loro restituito il corpo nella universale risurrezione. Ma si noti però che su di esse non può esercitare alcuno strazio il demonio, benchè da lui non sieno difese, e ciò perchè il demonio non ha potere alcuno che valga ad operare sul puro intelletto che a quelle anime solo rimane.

51. — Rimane bensì a dimandare, se la volontà suprema di quelle anime continui ad andar priva della dirittura morale, ed avversa a Dio ed all' ordine morale. Alla quale domanda, conseguentemente alla dottrina da noi esposta, convien rispondere:

1° Che ella continua ad andar priva della grazia del Redentore;

2° Che ella ritiene la debolezza propria d'un'anima priva di quella grazia;

3° Ma che, non essendovi oggimai più l'agente della carne disordinata che tiri a sè soverchiamente la volontà, questa non più conserva la positiva stortura, che avea nella vita precedente, quando l'anima era congiunta colla carne propagata da Adamo: e però si può dire, che cessi l' *atto del peccato,* rimanendo il *reato* solo; di che come S. Agostino disse che il peccato originale col battesimo *transit reatu et manet actu,* così viceversa sembra doversi dire

(1) Io. VI.

(2) Ivi V, 24.

(3) *Nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret* (*Iudas*), *superfluum videretur et vanum orare pro mortuis.* II, Machab. XII, 44.

(4) I, *Cor.* XV, 19.

che il peccato originale colla morte di questi bambini *transit actu et manet reatu.* (*Teodicea*, Appendice, art. 10, pp. 637-642).

LEZIONE LXIX.

Laonde l'apostolo non dubitava dire: « Si autem Christus non » resurrexit, inanis est ergo praedicatio nostra, inanis est et fides » nostra: invenimur autem et falsi testes Dei, quoniam testimonium » diximus adversus Deum quod suscitaverit Christum, quem non su- » scitavit si mortui non resurgunt. Nam si mortui non resurgunt, ne- » que Christus resurrexit. Quod si Christus non resurrexit, vana est » fides vestra, adhuc enim estis in peccatis vestris. Ergo et qui » dormierunt IN Christo perierunt. Si in hac vita tantum in Chri- » sto sperantes sumus, miserabiliores sumus omnibus hominibus » (1). Nel qual luogo S. Paolo argomenta la risurrezione dei morti dalla risurrezione di Cristo; perocchè gli uomini non avrebbero potuto risuscitare, se Cristo risorto non avesse acquistato la potestà di fare altresì risorgere quelli che partecipavano con esso lui della stessa natura umana. Ma particolarmente dalla risurrezione gloriosa di Cristo argomenta la risurrezione gloriosa di quelli che morirono in Cristo, cioè incorporati a Cristo, e che perciò con Cristo formano una sola cosa, un solo corpo, che dee esser tutto avvivato della stessa vita, o tutto giacere nello stesso stato di morte: onde, posta la risurrezione del capo, è giocoforza porre altresì la risurrezione delle membra. Di più dice che senza questa risurrezione rimane lo stato di peccato, *adhuc enim estis in peccatis vestris*, e perciò è vana la predicazione dell' Evangelio, cioè della buona novella, e vana è pure la fede che ad esso si presta; perocchè, giacendo gli uomini prostrati dalla morte, non può dirsi rimesso il peccato a quelli, in cui ne dura la pena. Finalmente fa intendere che senza la risurrezione non v' ha più speranza nella vita futura, e quindi i Cristiani sarebbero i più miseri fra gli uomini, posciachè dovrebbero sperare unicamente nella presente, a' cui diletti hanno rinunziato, ed è da loro considerata piuttosto come morte che come vita.

---

(1) I, *Cor.* XV, 14-19.

La qual dottrina consuona a capello con quella che è costante in tutti i libri dell'Antico Testamento, dove la speranza della vita futura trovasi sempre fondata nella fede della risurrezione, e non in altro. Laonde il libro della Sapienza parlando de' giusti defunti, non commenda il loro stato pel presente godimento a cui fossero ammessi, ma per la speranza, perchè *spes illorum immortalitate plena est* (1), e perchè a suo tempo Iddio perdona ad essi, *et in tempore erit respectus illorum* (2), e l'incontaminato *habebit fructum in respectione animarum sanctarum* (3), cioè nella risurrezione. E il fanciullo maccabeo, che veniva tormentato, nella risurrezione pone ogni sua speranza, dicendo che: *Rex mundi defunctos nos pro suis legibus in aeternae vitae resurrectione suscitabit* (4).

E ancor più efficace è quel luogo ove parlandosi della colletta di dodicimila dramme d'argento fatta da Giuda Maccabeo ed offerta in Gerusalemme, acciocchè vi si offrisse un sacrificio pe' morti in battaglia, a cui erano stati trovati sotto le tuniche doni degl' Idoli, il sacro storico dice in modo assoluto, che se non vi avesse la risurrezione sembrerebbe inutile il pregare pei morti per la remissione de' loro peccati. E le parole son queste: « Et facta collatione, duo- » decim millia drachmas argenti misit Ierosolymam offerri pro pec- » catis mortuorum sacrificium, bene et religiose de resurrectione » cogitans (nisi enim eos, qui ceciderant, resurrecturos speraret, » superfluum videretur et vanum orare pro mortuis), et quia con- » siderabat quod hi, qui cum pietate dormitionem acceperant, opti- » mam haberent repositam gratiam » (5).

La qual dottrina offerisce a noi cristiani una difficoltà che dobbiamo sciogliere accuratamente. Tutta la nostra felicità, la nostra speranza di felicità, si fa per essa dipendere dalla risurrezione medesima.

Ora noi sappiamo per fede che l'anima separata dal corpo, se non ha macchia di peccato, viene ammessa alla visione di Dio, e che se essa porta seco delle macchie leggere viene addetta al fuoco che la purga e rimonda, e, tosto che è resa netta e pura del tutto, la visione beatifica le è conceduta prima della risurrezione de' corpi.

(1) *Sap.* III. 4.

(2) Ivi III, 6.

(3) *Sap.* III, 13.

(4) II, Macc. VII, 9.

(5) II, Macc. XII, 43-45.

Come dunque può dirsi col citato libro de' Maccabei, che sembrerebbe superfluo e vano pregare pei morti *ut a peccatis solvantur*, quando non dovessero risorgere, mentre pure giova intercedere per le anime purganti acciocchè cessi presto il tormento, e passino presto a godere Iddio? E come, ancor più, può egli sembrare al vero conforme quello che dice l'Apostolo, che, se non vi avesse la risurrezione de' nostri corpi, noi cristiani saremmo i più miserabili degli uomini, quando pure le nostre anime, anche prima della risurrezione, possono fruire del beato consorzio di Dio?

Affine di risolvere queste apparenti difficoltà conviene por mente a due cose: 1º Quale sarebbe lo stato dell'anima separata dal corpo ed abbandonata intieramente a sè stessa: a ciò che ella ha per natura sua, senz' altra aggiunta o azione esteriore; 2º Che cosa s'intende per la risurrezione, opera del nostro Gesù Cristo, che cosa s' intenda particolarmente pei giusti che risorgono.

Quanto alla prima questione è da rispondere che l'anima umana, privata che sia del corpo, ove non le venga alcuna giunta dal di fuori, non venga fatta in lei alcuna azione da qualche agente a lei straniero, l'anima umana separata, da sè sola primieramente non ha più alcuna sensazione, nè alcun fantasma, nè può fare alcun atto sensitivo, al che si richiede l' organo corporeo; e di conseguente non può più raziocinare nè pensare a cose reali, nè ad astratti che hanno sempre bisogno di qualche segno sensibile per esser pensati. Ella dunque non ritiene se non l' intuizione immota dell' essere indeterminato, e gli abiti contratti nella vita precedente che la individuano, i quali abiti non passano giammai all' atto, perchè nulla vi ha che li tragga a questo. Laonde l'anima, senza alcun termine reale, non avrebbe alcun sentimento, in quanto questo si definisce per la forma reale dell' essere; e però sarebbe senza alcuna vita, eccetto il semplice atto intellettivo dell' intuizione che non si direbbe propriamente vita: l'anima così esisterebbe, ma non vivrebbe. Nel quale stato non essendo a lei possibile alcuna riflessione su di
Prop. 23ª sè stessa, nè alcuna coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre, e di sempiterno sonno: 44
onde i negri tartari (1) ed i luoghi bui (2) de' poeti, e il loro ferreo ed eterno sonno. Questa fu una delle cause per le quali alcuni

(1) « Bis nigra videre tartara » (Virg. *Aen.* IV, 134, 135).

(2) Dante, *Inf.* XVI, 82; XXIV, 141.

filosofi, che non ricevettero il lume della rivelazione e forse fra questi Aristotele, almeno secondo l'interpretazione di Pomponaccio e d'altri negarono l'immortalità dell'anima: e il loro errore fu di crederla annullata o disciolta, non distinguendo fra vita ed esistenza, e non conoscendo quell'atto intuitivo dell'essere, e quel deposito di abiti rimanenti nell'anima dalla precedente sua unione col corpo, che dà a lei un'esistenza intellettiva ed una individualità, sebbene non una vera vita nel senso che noi crediamo proprio di questa parola.

Nello stesso errore era caduta, presso gli Ebrei, la setta dei Sadducei. Questi credevano che l'anima non soprastesse alla sua separazione dal corpo, o piuttosto la negavano (1); e ciò qual conseguenza dell'altro loro errore pel quale negavano la risurrezione. Ora Gesù Cristo, togliendo a confutare il loro errore, non toglie a stabilire la tesi generale che l'anima separata dal corpo viva; ma si limita a parlare degli uomini santi, e dice di questi che nella risurrezione vivranno per non più morire.

Perocchè, avendo i Sadducei proposta la difficoltà di chi sarebbe la donna che avesse avuto per mariti successivamente sette fratelli, Cristo risponde loro: *Filii hujus saeculi nubunt et traduntur ad nuptias: illi vero qui digni habebuntur saeculo illo, et resurrectione ex mortuis, neque nubent neque ducent uxores: neque enim ultra mori poterunt: aequales enim angelis sunt, et filii sunt Dei, cum sint filii resurrectionis* (2); e nulla disse dell'anima per sè sola considerata, nè tampoco de' reprobi che pure risorgeranno, ma *non in resurrectionem vitae*, sì *in resurrectionem judicii* (3). Ora dalle citate parole di Cristo si può raccogliere due cose: la prima, che la risurrezione è quella che dà ai giusti l'immortalità; la seconda è, che per la risurrezione i giusti sono *figliuoli di Dio,* tolti per conseguente da ogni pena o sequela del peccato, fatti simili agli Angeli santi, spiritualizzati senza il legame o l'impaccio di un corpo materiale. Ma dopo di ciò Cristo continua provando a' Sadducei la verità della risurrezione de' giusti in questo modo: *Quia vero resurgant mortui, et Moyses ostendit secus rubum* (4), *sicut dicit Dominum Deum Abraham, et Deum Isaac,*

(1) *Act.* XXIII, 6.

(2) Luc. XX, 34-36.

(3) Ioan. V, 29.

(4) *Ex.* III, 6. — Il roveto che ardeva senza consumarsi era l'emblema della vita immortale.

et Deum Iacob: Deus autem non est mortuorum sed vivorum: omnes enim vivunt ei (1).

Le quali parole confermano mirabilmente quello che dicevamo. Perocchè Cristo argomenta così: « Mosè disse che il Signore è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Ora, se questi Patriarchi fossero morti, non si direbbe che il Signore fosse il loro Dio, perocchè il Signore è Dio de' vivi e non dei morti. Dunque questi patriarchi sono viventi. Ma non potrebbero dirsi viventi, se un giorno non dovessero risorgere. Dunque convien dirsi che i morti risorgono ».

Questo ragionamento fa dipendere la vita di que' Patriarchi dalla loro futura risurrezione. Perchè sono vivi? perchè risorgeranno.

Dunque non sarebbero vivi se non dovessero risorgere. Dunque l'anima separata se non fosse destinata a risorgere, se non avesse in sè una ragione o un gérme della sua futura palingenesi, troverebbesi in una condizione e stato di morte.

Soggiunge però che a Dio tutti vivono, *omnes enim vivunt ei,* per indicare che Iddio ha virtù di far tornare a vita tutti quelli che egli vuole. Il che sembra accennare alla risurrezione universale sì dei buoni che de' cattivi; ma, dicendo che « tutti vivono a Dio »; parla d'una vita relativa a Dio, non d'una vita relativa a sè stessi, non d'una vita soggettiva; e con ciò dimostra, che tutte le anime continuano ad esistere anche separate dal corpo, e però tutte possono essere ravvivate da Dio, in relazione al quale perciò vivono (2).

(*Introduz. del Vangelo* secondo Giov. lez. 69, p. 214-219).

---

(1) Luc. XX, 37-38.

(2) Veggasi la stessa risposta data da Cristo ai Sadducei presso Matth. XXII, 29-32, e presso Marc. XII, 24-27.

PROPOSIZIONE XXIII

23. Questa (l'anima del defunto) esiste certamente, ma è come se non esistesse — (*Teodicea*, Appendice, art. 10, pag. 638) Nel quale stato (di natura) non essendo a lei (all'anima separata) possibile alcuna riflessione su di sè stessa, nè alcuna coscienza, la sua condizione si potrebbe rassomigliare ad uno stato di perpetue tenebre, e di sempiterno sonno. — (*Introduz. del Vangelo* secondo Giov. Lez. 69, pag. 217).

XXIII. In statu naturali, anima defuncti existit perinde ac non existeret: cum non possit ullam super seipsam reflexionem exercere, aut ullam habere sui conscientiam, ipsius conditio similis dici potest statui tenebrarum perpetuarum et sommi sempiterni.

Analisi della ventitreesima proposizione.

Questa proposizione fu manipolata con due brandelli di testo pescati in due opere diverse, e con due interpolazioni introdotte in essa dai compilatori.

Il primo brandello fu estratto dalla *Teodicea*, Appendice, art. X, p. 638, linee 21, 22, edizione di Milano 1845; l'altro fu stralciato dall'*Introduzione del Vangelo* secondo Giovanni, Lez. 69, p. 217, linee 15, 16, 17, 18. La parentesi che si vede nel primo brandello, (l'anima del defunto), e nel latino, *anima defuncti*, e l'altra parentesi che si vede nel secondo brandello, (di natura) e nel latino, *in statu naturali*, sono due interpolazioni introdotte nella proposizione dai manipolatori di essa, come si è detto. Si noti che le parole: Nel quale stato (di natura) che trovansi nel secondo brandello,

sono state trasposte e messe in principio della proposizione latina, ed ambedue i brandelli sono stati fusi in un periodo solo. Le parole del Rosmini: Nel quale stato, che appartengono alla citata opera dell'*Introduzione del Vangelo* secondo Giovanni, sono state traslocate nel primo brandello, che appartiene alla *Teodicea!* I lettori da sè medesimi potranno verificare che la proposizione è falsificata.

Il Rosmini nell'articolo, da cui fu estratto il primo brandello, parla dello stato dei bambini morti senza battesimo prima della loro risurrezione, e della *condizione nella quale gli antichi fedeli cadevano alla lor morte,* come tutti possono vedere nell'articolo riportato di sopra per intero. La proposizione adunque del Rosmini è ristretta alla *condizione* dei bambini, e degli antichi fedeli, la quale *condizione* egli opina essere somigliante, in quanto al modo di conoscere, a quella de' bambini. Ma la proposizione con quell'aggiunta interpolata, (l'anima del defunto), *anima defuncti,* è resa generale, e comprende l'anima di qualsiasi defunto. La falsificazione si fa anche più manifesta ed evidente colla seconda interpolazione (di natura), *in statu naturali;* perchè con quest'aggiunta alle parole del testo, si è cambiato affatto il senso della proposizione. Quelle parole del Rosmini nel secondo brandello: Nel quale stato, sono riferibili a ciò che ha detto riguardo al conoscere dell'anima separata dal corpo, nel supposto da lui fatto, che non abbia alcun soccorso dal di fuori. Questo stato dell'anima separata dal corpo, fu cambiato nello stato naturale, *in statu naturali.* Quel che ha detto adunque il Rosmini per semplice supposto, ed in senso condizionale, è stato dai compilatori posto in senso assoluto, e come tesi.

Il Rosmini nel citato articolo n. 49 in fine, pag. 642, rimanda il lettore al n. 848 della *Teodicea,* dove dice quanto segue: « Oltracciò all'anima senza il corpo, priva dell'istrumento acconcio a presentarle gli oggetti reali di sue cognizioni, non rimane per sua natura che un atto immobile d'intuire l'essere ideale, nè può aver coscienza, nè riflessione, nè libertà, **senza straniero soccorso** ». E nella Lezione 69 della citata opera, due periodi prima di quello, da cui fu estratto il secondo brandello dice che: « L'anima umana, privata che sia del corpo, **ove non le venga giunta dal di fuori, non venga fatta in lei alcuna azione da qualche agente a lei straniero,** l'anima umana separata, da sè sola, primieramente non ha più alcuna sensazione, nè alcun fantasma, nè può fare alcun atto sensitivo, al che si richiede l'organo corporeo; e di conse-

guente non può più raziocinare nè pensare a cose reali, nè ad astratti che hanno sempre bisogno di qualche segno sensibile per esser pensati. Ella dunque non ritiene se non l'intuizione immota dell'essere indeterminato, e gli abiti contratti nella vita precedente, che la individuano, i quali abiti non passano giammai all'atto, perchè nulla vi ha che li tragga a questo. Laonde l'anima, senza alcun termine reale, non avrebbe alcun sentimento, in quanto questo si definisce per la forma reale dell'essere; e però sarebbe senza alcuna vita, eccetto il semplice atto intellettivo dell'intuizione che non si direbbe propriamente vita: l'anima così esisterebbe, ma non vivrebbe ».

L'opinione del Rosmini espressa nella *Teodicea* sul conoscere dell'anima separata dal corpo, fu attaccata anche dall'Anonimo Postillatore, al quale rispose il Pestalozza nel modo seguente: « Afferma il Rosmini che all'anima sciolta dal corpo, e perciò priva dell'istrumento acconcio a presentarle gli oggetti reali di sue cognizioni, *non rimane* per sua natura che un atto immobile d'intuire l'essere ideale, nè può aver coscienza nè riflessione nè libertà senza straniero soccorso. Onde in tale stato non può per sè stessa nè conoscere nè celebrare il suo Fattore (*Teodicea*. n. 848).

Voi al solito riflettete così: « Cotesto è discorso che contiene formalmente perniciosissimi errori. Si dà insomma all'anima umana una tal quale natural durazione, ma *senza coscienza, senza riflessione, senza libertà* (state a vedere che i morti godono ancora del libero arbitrio come noi nè più nè meno, e quindi possono ancora meritare e demeritare!!! e poi sentenziate con tanta franchezza!), *senza cognizione;* locchè è torle in senso rigoroso la vera e propria sua naturale immortalità ».

Cotesto vostro *locchè* non è dimostrato nè dimostrabile; giacchè per ammettere semplicemente l'immortalità dell'anima umana basterebbe pure accordarle *una tal quale natural durazione,* come voi vi esprimete. Altro è insomma negare l'immortalità dell'anima, altro negarle certe potenze, certe operazioni, le quali ognuno che consideri, vede non poter esercitarsi senza il sussidio della sensitività animale o corporea, quali sono il riflettere, il ragionare, il conoscere le cose reali, e somiglianti; tutte facoltà le quali a differenza del semplice intuire, non possono operare senza il sussidio delle facoltà sensitive, e quindi degli organi corporei. Intorno alle facoltà dell'anima separata e del loro esercizio si può ragionare e opinare liberamente in filosofia, salva sempre la fede, purchè cioè

non si ammettano tali conseguenze razionali che ripugnino con ciò che la divina rivelazione ne insegna riguardo alle anime separate.

— È appunto questo, voi direte: è questo errore che io trovo in Rosmini, il quale non accordando all'anima umana separata dal corpo nè coscienza nè riflessione nè cognizione alcuna, viene con ciò a mettersi in urto colle verità rivelate.

Falsissimo; il Rosmini sostiene unicamente che l'anima umana separata non può fare alcuno di questi atti **per sè stessa e senza straniero soccorso**; il che vuol dire che può fare alcune operazioni mediante il soccorso di colui che l'ha creata intelligente e che le può dare il mezzo di esercitare in una maniera affatto nova le sue potenze spirituali.

Voi opponete San Tommaso dove dice che l'anima separata *intelligit... per species ex influentia divini luminis participatas.* Chi ve lo nega? Non è questo un *soccorso straniero?* Non è questa una partecipazione affatto nova del lume divino, di cui in questa vita l'anima umana non gode che in un grado limitatissimo; partecipazione che nell'altra vita non avrebbe, se Dio con un atto novo non influisse nell'intelligenza umana separata dal corpo? Voi continuate con San Tommaso, che dice: **Nec tamen** (si noti bene, così voi dite, tal clausola contro l'errore dell'Autore), propter hoc cognitio vel potentia non est **naturalis**; quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam **naturalis.** Io *noto* fin che volete *tal clausola,* ma l'errore dell'Autore non ce lo trovo, ma ci trovo il vostro, mentre non vedete che quel *potentia naturalis* non vuol dire che l'anima *per sua natura* dopo morte eseguisca le varie operazioni dell'intelligenza, ma soltanto che l'aiuto del lume divino è ancora d'ordine naturale, e non già *sopranaturale* o di *grazia.* Capisco bene che Dio può dare all'anima separata un *lume, ancora naturale,* onde renderla capace di cognizione e di coscienza; il Rosmini non ha detto che quel *soccorso straniero* non possa essere altro che il *lume di grazia:* sarebbe questa una bestemmia. D'altra parte l'anima separata, essendo ancora intelligente, ha ancora la *potenza naturale* di conoscere. Altro però è avere una potenza, altro è poterla esercitare. Ora, l'anima separata niente potrebbe conoscere, se non ricevesse, secondo opina San Tommaso, *species ex influentia divini luminis,* il che vuol dire, se non avesse un *soccorso straniero.* Quando invece se per la *cognizione e potenza naturale* voi intendeste una potenza inerente alla natura umana, come è costituita al presente, o vero una

potenza che si sviluppasse da sè stessa, senza *straniero soccorso*, pel solo fatto della morte, affermereste per lo meno cosa che non potreste in nessuna maniera dimostrare. La separazione dal corpo toglie all' anima il suo naturale strumento delle varie operazioni della ragione; tolto questo strumento, l'anima *per sè stessa* rimarrebbe immobile e inoperosa, se Dio non le partecipasse una virtù che in questa vita non ha nè può avere, voglio dire la virtù o potenza, *naturale* ancora, *non sopranaturale*, di conoscere e di operare. E ciò vale soltanto relativamente alle anime che non vanno tosto al possesso della beatitudine, o che ne sono escluse per sempre; chè, quanto ai Santi, la questione è sciolta da sè stessa (1) ».

La proposizione adunque distaccata dal contesto nella maniera come abbiamo veduto, non esprime il pensiero del Rosmini, anzi lo falsifica; perchè tanto nell' una quanto nell' altr' opera, il senso di que' due brandelli, onde fu composta, è legato al resto del suo discorso, cioè alla supposizione da lui fatta, che l' anima separata dal corpo non avrebbe nè coscienza di sè, nè riflessione, ma soltanto la semplice intuizione dell' essere ideale, se si consideri *per sè stessa, da sè sola, senza soccorso straniero, e ove non le venga qualche giunta dal di fuori, non venga fatta in lei alcuna azione da qualche agente straniero;* il che egli non nega. Disunita la proposizione dal detto supposto, è manifestamente falsificata. Se, per esempio Pietro pronunciasse questa proposizione: « La potenza visiva degli animali da sè sola, e senza il sussidio esterno della luce che la metta in atto, non può veder nulla; tale proposizione è vera; ma se Tizio la smozzicasse, omettendo quel « da sè sola, e senza il sussidio esterno della luce », e dicesse soltanto: « La potenza visiva degli animali non può veder nulla »: allora la proposizione sarebbe falsa; e tale falsità non si dovrebbe attribuire a Pietro, ma a Tizio, che in tal modo la falsificò. Veniamo a S. Tommaso.

Nella *Somma Teologica* (q. 89, art. 1) cerca se l'anima umana dopo la separazione dal corpo possa conoscere, e risponde col dire che: In omnibus substantiis intellectualibus invenitur virtus intellectiva **per influentiam divini luminis**; e nella risposta alla terza obiezione dice: Quod anima separata non intelligit per species innatas (2), nec per species quas tunc abstrahit, nec solum per spe-

(1) *Le Postille di un anonimo, Saggio di Osservazioni* per Alessandro Pestalozza prete milanese, Milano 1850., pag. 101 e segg.

(2) Nel senso di Platone.

cies conservatas (1), ut obiectio probat, **sed per species ex influentia divini luminis participatas,** quarum anima fit particeps, sicut et aliae substantiae separatae, quamvis inferiori modo. Unde tam cito cessante conversione ad corpus, ad superiora convertitur. Nec tamen propter hoc cognitio vel potentia non est naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiae gratuiti luminis, sed etiam **naturalis.** Nel terzo articolo di detta questione dice che l' anima separata: Intelligit **per species quas recipit ex influentia divini luminis**; e che: animae separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, **non certam et propriam, sed communem et confusam.** Nel settimo articolo dell'anzidetta questione dice: Intelligit autem anima separata singularia **per influxum specierum ex divino lumine.** In tutti gli articoli, dove S. Tommaso parla della cognizione dell' anima separata dal corpo, ricorre sempre al lume divino, e all' essere ideale partecipatole da Dio, perchè ella possa conoscere. Dunque è chiaro ed evidente, che secondo S. Tommaso, l' anima separata dal corpo, *per sè stessa, e senza soccorso straniero,* si troverebbe nella condizione descritta dal Rosmini.

Ma qui nasce una difficoltà molto seria. Questo *lume divino,* quest' *essere ideale,* che vien partecipato da Dio all'anima separata e che si manifesta ad essa nella sfera del creato, perchè possa conoscere, in queste 40 proposizioni è stato condannato! Come dunque potrà conoscere l' anima separata dal corpo senza questo *lume divino,* e senza l' *essere ideale,* che S. Tommaso dà all' anima come l' unico mezzo per conoscere?

---

(1) L'anima dei bambini morti prima di aver acquistata cognizione alcuna in questo mondo, separata che sia dal corpo, non potrà certamente conoscere per mezzo d' idee precedenti conservate nella memoria.

PROPOSIZIONE XXIV

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO XI.

Se nell' anima si distingua la " sostanza " dalla " forma sostanziale. "

847. — Abbiamo veduto qual sia l'*ordine intrinseco* dell'ente che si chiama corpo. In quest'ordine abbiamo distinto 1° la materia, primo subietto delle altre qualità, o sostanza; 2° la forma sostanziale ecc. Ma nell' anima umana non v' ha materia. Non v' avrà dunque alcuna distinzione fra la sostanza e la forma sostanziale dell' anima ?

Come in ogni questione, così convien prima ben intendersi nel valore delle parole, cioè conviene definirle accuratamente, e quindi procedere conseguenti alla data definizione. Che cosa dunque s' intende per forma sostanziale ?

848. — Per forma sostanziale noi intendiamo « un atto perfezionante un altro atto per modo che da questa perfezione che il nuovo atto riceve viene denominato con un nome sostantivo ». (52) Così la materia non si chiama col vocabolo sostantivo *corpo* se non concepita con quelle determinazioni, che si concepiscono necessariamente ne' corpi come sarebbe una data grandezza, una data figura ec.

849. — Ciò posto è da notarsi, che « l' atto perfezionante un altro atto » può concepirsi in due modi, cioè in modo che « l'atto perfezionante dia perfezione e finimento ad un atto nel quale e pel quale egli stesso esiste », come accade pure della materia, nella

quale come in subietto, e per la quale sussiste la sua determinazione cioè la sua grandezza, la sua figura che la compie e perfeziona.

Ovvero, l'atto perfezionante può intendersi in modo che dia perfezione ad un altro atto pel quale e nel quale egli non esiste, ma sia un atto diverso da quello in cui e per cui esso esiste: e così l'anima si concepisce esser forma del corpo extrasoggettivo, in quanto che il corpo animato presenta all'osservazione esterna i fenomeni della vita che si hanno come una sua perfezione (relativa a noi). Considerato poi il corpo soggettivamente esso risulta 1º da un'azione di un agente nell'anima; 2º e dalla natura dell'effetto che questo produce nell'anima che è il sentito ed il suo modo cioè l'estensione. E poichè questi effetti avvengono nell'anima e per la natura essenzialmente sentimentale dell'anima; quindi ancora l'anima è quella che si modifica in modo da presentare in sè stessa tali sentimenti. Quando dunque il pensiero dell'uomo prende questi sentimenti e li unisce all'agente cioè al sensifero, questo riceve dall'anima le qualità sensibili colla loro estensione; e quindi è ancora l'anima che col suo atto veste il corpo (il termine dell'agente) di ciò a cui s'aggiunge il vocabolo sostanziale corpo; e perciò è l'anima, anche sotto questo aspetto, che dà alla materia la sua forma sostanziale. Dico che dà alla materia la sua forma sostanziale; perchè in questa operazione la forma sostanziale del corpo
Prop. 24ª è più tosto un effetto dell'anima, e il termine interno della sua operazione, e però non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo. 45

Se si considera dunque l'anima come perfezionante e informante il corpo, ella è forma sostanziale, non di sè, ma d'un altro ente cioè del corpo; ed in sè considerata, più tosto che forma sostanziale, si dee chiamare *sostanza* senza più (1).

850. — Si dirà che l'anima ha per sua essenza di esser forma o entelechia del corpo. — Sebbene noi abbiamo già dichiarato come ciò si debba intendere nella prima parte, tuttavia conviene, che a dissipare l'obiezione, qui si aggiunga qualche cosa. Se per corpo s'intende un ente diverso dall'anima, in tal caso non si può dire

(1) S. Tommaso dice che non v'ha distinzione fra la *forma* e la *natura* in quelle cose che sono semplici, ma solo in quelle che sono composte di materia e di forma, *Forma autem vel est ipsa natura rei, sicut in simplicibus, vel est costituens ipsam rei naturam, in his scilicet, quae sunt composita ex materia et forma.* S. III, XIII, I.

che l'essenza dell'anima consista nell'esser forma del corpo, perchè l'azione o la relazione di due enti non costituisce mai l'essenza nè la sostanza di niuno di essi. Questa relazione può bensì conseguire necessariamente alla sostanza di uno d'entrambi questi enti; ma ciò che consegue alla sostanza, non è sostanza. Dico che consegue alla sostanza, perocchè le sostanze sono così fra loro unite e quasi costipate nella natura dell'universo che le une colle altre si sostengono e producono, sicchè diventano condizioni reciproche della loro esistenza; e queste conseguenze noi le chiamiamo *conseguenti sintetici delle sostanze.*

851. — Ma se noi consideriamo la sostanza dell'anima in sè, e non in questi suoi *conseguenti sintetici*, in tal caso noi dobbiamo primieramente distinguere fra l'anima meramente sensitiva de' bruti, e l'anima umana. E in quanto all'anima sensitiva, ella deve avere certamente, oltre il principio, anche il termine (sentito esteso) del suo atto; ma la sua sostanza non istà in questo termine, ma nel principio, e questo termine non è che condizione di sua esistenza, e ragione della sua individuazione. Che se questo termine si vuol tuttavia chiamare forma dell'anima in quanto perfeziona l'atto pel quale ella è, e lo individua, non ne viene però che l'informante sia la materia; perocchè ciò che informa ha ragione di principio, e di atto; quando è essenziale alla materia esser termine. Ma la materia, intesa come sensifero, è occasione suscitatrice della *forma*, cioè del *sentito fondamentale,* che egli individua l'anima, e che è dove si svolge e dimora il principio senziente. Il sentito adunque può dirsi forma sostanziale dell'anima, ma non la materia; perocchè egli non riceve la perfezione sua dal principio, ma più tosto la dà al principio, al contrario di ciò che fa la materia che è ciò che d'imperfettissimo e di sommamente indeterminato (1) si può pensare ne' corpi. Onde in ogni modo la nozione di materia non può convenire all'anima. Tanto più ciò s'intenderà quando si considera che lo stesso termine dell'anima è in essa come in suo principio; come dichiareremo più ampiamente in appresso. Onde nell'anima de' bruti vi ha senziente e sentito, vi ha sostanza e forma sostanziale indivise in modo che non si può pensar l'una senza l'altra, ma non vi ha materia.

---

(1) Essa è ciò che si pensa di sommamente imperfetto e indeterminato; ma in modo però che conservi la natura di *materia*, cioè che sia un imperfetto, un indeterminato relativo ai corpi.

852. — Se poi si favella dell' anima umana sensitiva, ed intellettiva ad un tempo; noi vedemmo che la sua essenza sta nell' essere un principio razionale, e che lo stesso principio sensitivo riceve natura di termine a tal principio, in quant'è unito al principio razionale con naturale e continua percezione (264-273). Onde rispetto all' anima razionale si possono fare tutte le riflessioni, che facemmo rispetto all' anima meramente sensitiva, per escludere da essa la materia; oltre agli argomenti particolari che provano l'intelletto essere immune da ogni materia per la ripugnanza che passa fra i caratteri essenziali di questa e i caratteri essenziali di quello.

853. — Per le quali cose convien dire, che se nell' anima si distingue la sostanza dalla forma sostanziale, ad ogni modo la sostanza dell' anima non ha ragion di materia, ma di atto-principio, benchè in questo atto-principio si possa distinguere qualche cosa che lo perfezioni e individui, e che ha ragione di termine, rimanendo però l' anima anche in questo suo termine essenzialmente principio; e questa perfezione e termine si può chiamare forma sostanziale. (*Psicol.* par. II, lib. I, c. 11, n. 847-853, p. 58-61).

Si consideri in prima, che l'intuizione dell'essere e il sentimento del corpo sono atti di natura totalmente diversa, indipendenti l' uno dall' altro, di maniera che lo stesso principio potrebbe essere ultimato in quei due atti senza che questi comunicassero punto fra loro, cioè senza che il principio intuente apprendesse nell' oggetto dell'intuizione cioè nell'idea il sensibile corporeo, e producesse l'atto dell'apprensione razionale o dell'affermazione. In tal caso si avrebbero due individui intieramente separati l' uno dall'altro, perocchè il principio dello spazio comune ad entrambi, essendo antecedente alla loro individuazione, non sarebbe punto quello che gli individua, ma gli individui sarebbero formati dai due atti diversi separati che ultimerebbero e compirebbero quel principio; di maniera che quel principio in quanto è divenuto senziente il corpo, costituirebbe un individuo corporeo animato; e in quanto è divenuto senziente l'idea, sarebbe un individuo intelligente. Per questo dicemmo nella *Psicologia* (vol. I, lib. 3, cap. II, art. 3, sgg.), che l'unione dell' anima
Prop. 24ª col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per 46
la quale il soggetto intuente l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l' essenza. La questione adunque si riduce a vedere se il principio intuente potrebbe percepire il corpo continuo ed eccitato, ma senza unità armonica d'eccitamento. (*Teosof.* vol. V, cap. LIII, art. II, §. 5, V. 4, p. 377).

ARTICOLO III.

Si raccoglie, che il principio razionale è unito al corpo per una percezione immanente del sentimento animale.

264. — Dalle quali cose tutte noi possiamo raccogliere,

1° che il principio razionale non comunica direttamente colle cose, in quanto si credono sussistere fuori del senso, ma comunica colle *cose sentite*, colle cose quali sono a lui date da percepire ne' sentimenti;

2° che esso comunica colle cose sentite non già perchè queste cose sentite abbiano con esso lui la *relazione di sensilità;* ma perchè hanno la *relazione di entità.*

3° che la *relazione di entità* essendo assoluta abbraccia tutte le altre relazioni relative ed anco quelle *di sensilità.*

4° che perciò l'*anima razionale* è unita al corpo, in quanto è unita al sentimento animale, e ciò perchè il sentito, oltre avere la relazione di sensilità, ha la relazione superiore ed assoluta di *entità,* che abbraccia anche quella di *sensilità,* come il più abbraccia il meno; giacchè ogni sentito è una entità determinata; ma questa relazione di entità non si manifesta che all'intendimento, il quale si stende ad ogni entità, perchè ha per oggetto l'entità stessa, l'essere per essenza;

5° che l'unità dell'anima e l'unità dell'uomo sta in questo principio razionale a cui è dato da *percepire* quel sentito o corporeo o d'altra natura che è dato all'uomo;

6° e finalmente che l'unità dell'uomo consiste in un sentimento unico proprio del principio razionale, nel qual sentimento unico non è solamente il sentimento animale, ma anche il sentimento razionale, per modo che in questo si contiene quello come il più si contiene nel meno; sicchè l'uomo nel primo suo stato non ha già più sentimenti, cioè il sentimento animale e il razionale; ma un unico e semplicissimo sentimento avente un principio ed un termine. Egli ha un principio ed è lo stesso principio razionale, ed ha un termine che è l'idea dell'essere, e in quest'essere, vede il sentimento animale, che sperimenta; giacchè nella percezione accade, per dirlo di nuovo, che del sussistente sentito, e dell'essere si formi un solo

ente, oggetto dell'unico principio razionale. Questa *percezione primitiva* e *fondamentale* di tutto il sentito (principio e termine) è il talamo per così dire, dove il *reale* (sentimento animale-spirituale) e l'*essenza* che s'intuisce nell'idea formano una cosa; e questa cosa sola è l'uomo.

ARTICOLO IV.

Distinzione dell'unico sentimento fondamentale che costituisce l'uomo e della percezione primitiva del sentimento animale in cui giace il nesso dell'anima col corpo.

265. — Ma conviene osservare, che il sentimento abbraccia tutto l'uomo e ne costituisce l'unità; ma la *percezione naturale* non si estende, se non solo al sentimento animale; poichè il principio percipiente non può percepire sè stesso, se non più tardi, mediante la riflessione, quando in occasione delle sensazioni esterne gli nasce il bisogno di distinguere sè stesso dal resto che è nel suo sentimento. Onde nell'uomo qual è naturalmente al primo istante del viver suo, vi ha 1º un sentimento unico costante-fondamentale animale e spirituale; 2º una percezione razionale immanente del sentimento animale.

266. Conviene adunque, per ispiegare l'unione dell'anima col corpo, ammettere che l'anima razionale abbia una primitiva, naturale e continua *percezione del sentimento fondamentale animale;* perocchè essendo ella razionale, non può congiungersi a tal sentimento che con un atto razionale, e di tutti gli atti razionali il primo, quello che comunica immediatamente colla realità dell'ente, è la percezione (*Psicol.* Vol. I, Lib. III, Cap. II, art. 3-4).

PROPOSIZIONE XXIV

24. La forma sostanziale del corpo è piuttosto un effetto dell'anima e il termine interno delle sue operazioni: e però non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo — (*Psicol.* Part. II, L. I. c. XI n. 849). L'unione dell'anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuente l'idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l'essenza — (*Teosof.* Vol. V, cap. LIII, art. II, §. 5, V. 4, pag. 377).

XXIV. Forma substantialis corporis est potius effectus animae, atque interior terminus operationis ipsius: propterea forma substantialis corporis non est ipsa anima.

Unio animae et corporis proprie consistit in immanenti perceptione, qua subiectum intuens ideam affirmat sensibile, postquam in hac ejus essentiam intuitum fuerit.

Analisi della ventiquattresima proposizione.

Questa proposizione fu composta di due pezzettini di testo, il primo dei quali fu estratto dalla *Psicologia* parte seconda. lib. I, c. XI, n. 849, pag. 59, linee 20, 21, 22, 23, edizione di Novara 1846-48; il secondo fu estratto dalla *Teosofia* Volume V, cap. LIII, art. II, n. V, 4°, pag. 377, linee 20, 21, 22.

È chiaro ed evidente che questa proposizione fu estratta per far comparire il Rosmini di opinione contraria alla definizione del Concilio di Vienna sulla forma del corpo umano. I compilatori della proposizione per ottenere il loro intento, hanno usato l'astuzia di

omettere quel tanto di testo che era necessario per far conoscere in qual senso il Rosmini dica che *non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo.* Il Rosmini non asserisce in senso assoluto che l'anima non sia la forma sostanziale del corpo, ma dice che non lo è « in questa operazione ». Ecco il periodo intero : « Dico che (l'anima) dà alla materia la sua forma sostanziale ; perchè **in questa operazione** la forma sostanziale del corpo è piuttosto un effetto dell'anima, e il termine interno della sua operazione, e però non è l'anima stessa che sia la forma sostanziale del corpo ». Il Rosmini in questo capitolo cerca « se nell'anima si distingua la *sostanza* dalla *forma sostanziale* » e dice che : « Se si considera dunque l'anima come perfezionante e informante il corpo, ella è forma sostanziale, non di sè, ma d'un altro ente cioè del corpo ; ed in sè stessa considerata, piuttosto che forma sostanziale, si deve chiamare *sostanza* senza più ». Che l'anima non sia forma di sè, ma del corpo, a cui è unita, è espressa dottrina di S. Tommaso che dice : — *Nihil est forma sui ipsius* — (*De Mente,* art. 8, ad 16^{m}). L'anima umana, come insegna S. Tommaso medesimo, non è forma del corpo sotto ogni riguardo, cioè in tutte le sue operazioni. — Licet anima sit forma corporis secundum essentiam animae intellectualis, **non tamen secundum operationem intellectualem** — *De anima,* art. IX, ad 11^{m}. — Virtus intellectiva non est virtus alicujus organi corporalis sicut virtus visiva est actus oculi : Virtus intellectiva **non est corporis actus** (cioè forma) — *Sum.* 1, 9, 76, art. 1, ad 1^{m}. — Humana anima non est forma in materia corporali immersa, vel ab ea totaliter comprehensa, propter suam perfectionem ; et ideo nihil prohibet aliquam ejus virtutem **non esse corporis actum ;** quamvis anima secundum suam essentiam sit corporis forma — *Ibi* ad 4^{m}.

Ad 3^{m} dicendum quod potentia potest esse actus corporis dupliciter. Uno modo, in quantum est potentia quaedam, et sic dicitur esse actus corporis in quantum informat aliquod organum corporale ad actum proprium exequendum ; sicut potentia visiva perficit oculum ad exequendum actum visionis. Et sic **intellectus non est actus corporis.** Alio modo ratione essentiae in qua fundatur. Et sic tam intellectus quam aliae potentiae corpori conjunguntur, ut forma, in quantum sunt in anima, quae per sui essentiam est corporis forma — *De Veritate* q. 26, art. 9, — Non enim est (intellectus) actus alicujus organi ; sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis. — *Sum.* 1, q. 85, art. 1. — Come adunque sa-

rebbe una calunnia l'incolpare S. Tommaso di non ammettere che sia l'anima forma del corpo, perchè dice che non lo è in quanto all'atto del conoscere; così è una calunnia il voler dar ad intendere che il Rosmini neghi essere l'anima forma del corpo, perchè ha detto che non lo è « in questa operazione ». Rechiamo qui le testimonianze del Rosmini stesso per far vedere che egli insegna positivamente che l'anima umana è forma del corpo umano, e che per conseguenza il volerlo far comparire di opinione contraria, è totalmente falso.

« 204. Quindi anco apparisce in che relazione stia l' anima dell' uomo, la sostanza dell' anima, con tutto l' uomo, preso l' uomo a significare la natura umana (1).

L 'uomo cioè la natura umana è quel composto che risulta dall'anima e dal corpo personalmente uniti.

» 205. Da una tale unione nasce un unico individuo: quest' individuo è unico, perchè ha un solo principio supremo che raccoglie nel proprio seno virtualmente tutte le attività inferiori; e questo principio supremo è la sostanza dell' anima.

» 206. Essendo dunque la sostanza dell'anima il principio attivo, il principio che abbraccia virtualmente tutte le altre attività che sono nell'uomo, suol dirsi la *forma* dell'uomo; giacchè la parola *forma* fu presa fino da' tempi antichissimi per « la prima virtù attiva che trovasi in un dato ente, per la quale esso è quell'ente anzichè un altro.

» 207. Il qual vero ci gioverà confermare con un luogo di S. Tommaso dov' egli spiega come l' anima si dichiari dagli Aristotelici *atto del corpo*, perocchè, dice, che *in eo, cujus anima dicitur actus, etiam anima includitur, eo modo loquendi, quo calor est actus calidi; et lumen est actus lucidi; non quod seorsum sit lucidum sine luce, sed quia est lucidum per lumen. Et similiter dicitur quod anima est actus corporis etc. quia per animam et est corpus, et est organicum, et est potentia vitam habens* (*Sum.* I, q. 76, art. 4, ad 1). — *Psicologia*, vol. 1, pag. 112.

» 226. Se il corpo è materia dell'anima nel composto, consegue che l'anima sia forma del corpo, cioè sia quella che gli dà l'anima-

(1) La parola *uomo* talora s'usurpa a significare il *soggetto*, e in questo senso all'anima si riduce l'uomo, come abbiamo accennato (10). Talora la parola *uomo* significa *natura umana*, e in questo senso l'anima non è che la forma dell'uomo, come esponiamo in questo capitolo.

zione; l' atto pel quale vive; il quale consiste, come vedemmo, in divenire soggettivamente esteso, che è quanto dire, esser sentito nel sentimento fondamentale come esteso; al qual primo essenzial carattere dell'animazione, s'accoppiano costantemente i fenomeni extrasoggettivi, *segni* dell'animazione, non l'animazione stessa.

Ma nasce qui il dubbio se forma del corpo sia l'anima intellettiva, o solo la sensitiva.

« 227. A cui si risponde, che nell'uomo, non v' ha che un'anima sola e questa è *razionale*, Onde quest'*anima razionale* è forma del corpo » (1). — *Psicologia*, Vol. I, pag. 124.

« Egli è chiaro, che la ragione dell'operazione di un ente si dee cercare nella sua forma, perchè la forma dà l'essere, e ogni cosa opera secondo il suo essere giusta l'antico detto (2). Onde S. Tommaso prova che l'anima è forma del composto appunto perchè ella è principio prossimo di tutte le operazioni del composto. *Quo aliquid est actu, eo agit* ». — « Ogni cosa opera con quell'elemento che la fa essere quella che è. Ora è chiaro che quel primo che, onde il corpo vive è l'anima. E manifestandosi la vita secondo operazioni diverse ne' diversi gradi degli esseri viventi, quel che, col quale prima che con ogni altro operiamo ciascuna di queste opere vitali, è l'anima. Poichè l'anima è quel primo che, col quale ci nutriamo, e sentiamo, e ci muoviamo di luogo, e somigliantemente intendiamo. Dunque questo principio col quale prima intendiamo, o si dica intelletto, o si dica anima intellettiva (noi la chiamiamo razionale) è la forma del corpo » (3). Conviene adunque trovare l'origine delle operazioni dell'anima e delle potenze a cui le operazioni si riducono nella forma dell'uomo. Ma quanto alla specificazione delle potenze umane uscenti dalla forma dell'uomo, noi dobbiamo favellarne nella seconda parte che descrive lo sviluppo dell'anima

---

(1) « Nel Concilio di Vienna tenuto sotto Clemente V. (an. 1311) fu definito, *doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem aut vertentem in dubium, quod* substantia animae rationalis *seu intellectivae vere, ac per se humani corporis non sit forma, ut erroneam et veritati catholicae inimicam, praedicto approbante Concilio, reprobamus* (Clement. L. I, tit. 1). La qual dottrina fu confermata nella sess. VIII dal Concilio di Laterano tenuto sotto Leone X ».

(2) *Anima enim est forma, forma autem est principium agendi, non materia. Forma enim est actus et dat esse:* Operari autem sequitur esse. Th. Fieno. *De viribus imaginationis, Quaest. I.*

(3) S. I, LXXVI, I.

stessa. Qui dobbiam solo compire il ragionamento incominciato del nesso dell'anima col corpo e per compirlo, dopo aver noi esposto come l'**Anima è unita al corpo qual forma di lui,** che mette in essere il composto uomo, dobbiamo spiegare altresì il commercio dell'anima col corpo » — *Psicologia* Vol. I, N. 289 — 90, pag. 153, ediz. di Novara 1846.

Dunque il Rosmini, come il Concilio di Vienna, la decisione del quale fu da lui riportata, e come i Dottori della Chiesa, ammette ed insegna positivamente che l' anima umana è forma sostanziale del corpo. E per conseguenza la proposizione è falsificata, perchè egli non ha detto assolutamente che l' anima non sia forma del corpo, ma ha detto che non lo è « in questa operazione » le quali parole furono maliziosamente ommesse per rendere assoluta la proposizione. Il voler dar ad intendere che il Rosmini non ammetta essere l' anima forma del corpo, è lo stesso che il voler far comparire S. Tommaso di opinione contraria alla decisione del Concilio di Vienna, perchè ha scritto in più luoghi che l'anima non è forma del corpo *secundum operationem intellectualem.* — Si legga tutto il capo 69 della Somma contro i Gentili, Libro secondo. — Veniamo al secondo brandello di questa proposizione, il quale, come abbiam veduto fu pescato nel V volume della *Teosofia.* Prima di tutto mettiamo qui per intero il periodo, da cui fu estratto il brandello. « Per questo dicemmo nella *Psicologia* (Vol. I, Libro III, Cap. II, art. 3, sgg.), che l' unione dell' anima col corpo consiste propriamente in una percezione immanente, per la quale il soggetto intuente l' idea afferma il sensibile dopo averne in questa intuita l' essenza. — Come ognun può vedere da sè medesimo, questo brandello fu preso dal detto luogo della *Teosofia,* dove il Rosmini parla dell' unione dell' anima col corpo per incidenza, e per capire quel che qui dice suppone che i lettori sappiano ciò che ha detto in altre Opere su tale unione, e nel caso che non lo sapessero, cita il libro III. della *Psicologia*, affinchè vadano a vedere gli articoli, dove ne parla. I compilatori della proposizione sono andati a pescare questo brandello per dar ad intendere che il Rosmini non ammette una immediata, reale, e sostanziale unione tra anima e corpo, ma che ammette un' unione puramente accidentale. Quanto ciò sia falso si dimostra non solo colle testimonianze già riportate, ma con altre ancora che qui si mettono sotto gli occhi de' lettori.

« Noi possiamo, egli dice, cavare un immediato corollario importantissimo ed è, che l'anima e il corpo sono congiunti per via di sentimento.

» E nel sentimento appunto noi abbiamo collocata la realità : dunque v'ha fra l'anima e il corpo una **reale congiunzione.**

» Ma questa congiunzione non si dee imaginarla simile a quella che ha un corpo operante sull' altro, dove l' agire dell' uno è simile all'agire dell'altro, e il patire dell'uno è simile al patire dell'altro, e il reagire dell'uno è simile al reagire dell'altro (di che venne l'erroneo principio che « l'azione è uguale alla reazione » (1) e quindi il tocco dell'uno è simile al tocco dell'altro. Anzi nel caso nostro trattasi di due enti di diversa natura, ciascuno de' quali agisce sull'altro a suo modo, cioè in modo diverso ; e in modo diverso patisce, e in modo diverso reagisce. Ora il fatto evidente che dimostra l'unione dell'anima col corpo è il *sentimento* dal quale sono escluse tutte le leggi meccaniche che hanno luogo nell'azione mutua de'corpi, e però questa unione e mutua azione dell'anima e del corpo fu da noi già denominata *relazione di sensilità,* ed abbiamo a lungo ragionato della sua natura e delle sue leggi (2).

» Abbiamo altresì dimostrato, che in ogni sentimento corporeo vi hanno due quasi estremi che chiamammo il *senziente* ed il *sentito*, e che il sentito è il corpo, ed il senziente è l'anima. Ora del sentito e del senziente si compone un sentimento unico, che in quanto è primo e fondamentale, è un ente unico e indistinto. Di che procede che non solo il corpo dee essere unito all'anima, e l'anima al corpo ; ma **l'unione dee essere quale è quella della forma della materia** » (*Psicologia,* Lib. III, c. I, n. 249, 250, 251).

» Conviene adunque, per ispiegare l'unione dell'anima col corpo, ammettere che l'anima razionale abbia una primitiva, naturale, e continua *percezione del sentimento fondamentale — animale ;* perocchè essendo ella razionale, non può congiungersi a tal sentimento che con un atto razionale, e di tutti gli atti razionali il primo, quello che comunica **immediatamente** colla realità dell'ente, è la percezione » (*Ivi*, n. 266).

« Onde giustamente (S. Tommaso) conchiuse, che niun sistema è atto a spiegare l'unione dell'anima col corpo, se non è atto a dimostrare, che quell'anima stessa per la quale l'uomo vive, e si nutre, e sente, ed ha i fantasmi, e si muove, e intende è la stessa anima, il che è quanto dire, che il sistema richiesto a spiegare il nesso fra l'anima e il corpo dee riuscire a dimostrare l'anima ra-

(1) *Rinnovamento* Lib. III, c. XLVII.

(2) *Antropologia*, L. II, sez. I, c. IX.

zionale esser congiunta al corpo così intimamente, **come la forma è unita alla materia** » (1) (*Ivi*, n. 276).

Che l'anima si unisca al corpo per via di sentimento, come dice il Rosmini, lo insegna anche S. Bonaventura. « Dicendum, quod verum est; sed sensibile et vegetabile non sunt de necessitate rationalis, **nisi quod est rationale per unionem.** Anima enim, ut prius tactum est, cum sit spiritus simplex, et purus non potest uniri carni nisi duplici medio ex parte sui; similiter nec corpus complexionatum. Et ideo necesse est, quod **interveniat natura vivificandi sive vegetandi, et natura ulterius sentiendi** » — (Lib. 2, *Sent. Dist.* 1, p. 2, art. 1, q. 2, ad 4^{m}).

« Anima rationalis unitur (corpori) **mediante potentia sentiendi** » (Lib. 4 sent. Dist. 11, p. 2, art. 1, q. 2, ad 3^{m}).

« Ma l'anima umana, dice il Rosmini, non è soltanto sensitiva, ma ancora intellettiva. Ella è un principio intellettivo e sensitivo ad un tempo. In quanto è un principio sensitivo ha per termine il proprio corpo; ma poichè il principio intellettivo è unificato col sensitivo, di maniera che è un principio solo con due attività, perciò l'anima intellettiva e sensitiva, o in una sola parola l'*anima razionale*, ha per suo termine il corpo. In quanto è sensitiva, l'ha come termine *sentito*, in quanto è intellettiva, l'ha come termine *inteso*: il corpo dunque è un termine dell'anima umana sentito — inteso. V'ha dunque una percezione intellettiva del proprio corpo **primigenia ed immanente, e in questa percezione consiste il nesso fra l'anima umana ed il corpo.**

Così s'intende il reciproco *influsso* dell'anima e del corpo; perocchè qualunque realità che abbia natura di principio, è di natura sua attiva, e però agisce secondo certe leggi nel suo termine. Ma poichè per agire in esso, conviene che lo abbia per termine, e non lo può avere se non gli è dato, quindi anche il principio è ricettivo e passivo rispetto al termine, e a quella virtù che gli dà il termine e a quell' altra virtù che gli modifica il termine. Egli è dunque chiaro, che fra l'anima umana e il suo corpo vi ha un commercio o fisico influsso.

Come poi il principio intellettivo e il sensitivo sieno un solo principio, non sarà del tutto impossibile il concepirlo, ove, per una semplice supposizione, si considerino prima separati, e poi si supponga che il principio sensitivo, indivisibile dal suo termine, sia dato a

---

(1) S- I, LXXVI, I.

percepire al principio intellettivo, e si domandi, che cosa ne dovrà avvenire. Converrà rispondere che il principio intellettivo non potrà percepire il principio sensitivo, se non unendosi strettamente con lui, cioè percependo tutto quello che egli sente, chè la stessa natura del principio sensitivo risulta unicamente da quello che sente. Così i due principî diventano un principio solo senza che si distruggano le loro attività. Perocchè due principî non possono essere termini l'uno dell'altro, senza che l'uno, cioè il percipiente, acquisti l'attività del percepito; chè la percezione è un nesso fisico, e un'attività non può avere un nesso fisico con un'altra attività che sia principio, senza congiungere a sè la detta attività e il detto principio. Infatti un termine rimane separato dal suo principio unicamente per la loro diversa natura, cioè perchè il termine è esteso, e il principio è semplice, perchè il termine è oggetto, e il principio soggetto; ma se la natura è la stessa, e sono entrambi due principî soggettivi, non si può intendere altra congiunzione fisica se non questa, che il percipiente riceva o congiunga a sè l'attività dell'altro principio senziente da lui percepito. Nè viene già per questo, che le due attività si confondano in una terza, ma soltanto, che le due attività, restando distinte, acquistino un solo principio da cui incominciano, benchè l'una subordinata all'altra.

Chè se dal principio intellettivo, che è il percipiente, si distacca l'attività sensitiva, il che suol avvenire quando il corpo, termine di questa, si disorganizza, e quindi il suo principio sensitivo rimane senza il termine organato che gli è proprio, ond' egli vien meno, allora succede la morte dell'uomo ». (*Introduzione alla Filosofia, sistema filosofico,* n. 140, e seguenti).

Da queste testimonianze dunque, si rileva che il Rosmini non ammette che l'unione dell'anima col corpo sia accidentale, come quella del pilota nella nave, ma reale e sostanziale, come insegnano tutti comunemente. La sentenza del Rosmini intorno all'unione dell'anima col corpo, non devesi desumere da questi due brandelli a bello studio distaccati dal testo, ma da tutto quello ch'egli dice su tale unione. Questa proposizione, come tante altre fra le 40, è stata falsificata nello stesso modo come si potrebbe falsificare la seguente tolta dagli Esercizii spirituali di S. Ignazio: « Septima (regula), quod quandiu premimur desolatione, cogitandum est, nos interim relinqui a Domino nobis ipsis, probationis causa. ut **per naturales quoque vires insultibus inimici nostri obsistamus.** Id quod possumus haud dubie, assistente nobis jugiter praesidio divino, licet tunc

nequaquam sentiatur » etc. Se uno dunque maliziosamente pigliasse soltanto le parole che sono inchiuse nel primo periodo, e ommettesse quelle del secondo, farebbe comparire pelagiano S. Ignazio, il quale compie il suo pensiero e la proposizione nel secondo periodo, e non nel primo, e così la proposizione non sa più niente di pelagianismo.

PROPOSIZIONE XXV

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO II.

Le tre forme dell'essere non sono la divina Trinità, ma qualche cosa che ad essa analogicamente si riferisce.

191. — Prima però d'entrare in questo gran campo, di due cose dobbiamo avvertire il lettore.

La prima si è, che il mistero dell' augustissima Trinità, che rivelato a Dio agli uomini noi cristiani professiamo di credere sulla parola di Dio rivelante, è cosa infinitamente diversa dalle nostre tre forme dell'essere, benchè in queste risplenda una certa analogia con quell'altissimo dogma.

Prop. 25ª La seconda, che quantunque il mistero della Triade non si sarebbe giammai rinvenuto dall'umana intelligenza, se lo stesso Dio 47
non l'avesse rivelato agli uomini positivamente, tuttavia, dopo che
Prop. 25ª fu rivelato, esso rimane bensì incomprensibile nella sua propria natura (e Dio stesso è incomprensibile e, come meglio dimostreremo 48
nella *Teologia*, tale, di cui non si può avere da noi per natura che una cognizione iniziale e negativa), ma nondimeno non solo si può dimostrare col raziocinio l'esistenza di Dio, ma ben anche si può conoscere quella d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ra-
Prop. 25ª gioni negative e indirette; e che, mediante queste prove puramente 49
speculative della esistenza d'un'augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rientra nel campo della Filosofia, intendendo noi sotto que-

sta voce tutto ciò che per filo di raziocinio ci conduce all'invenzione e al conoscimento delle ultime ragioni delle cose.

192. — Ora, che la dottrina delle tre forme dell'essere sia cosa infinitamente diversa da quella divina Trinità, assai facilmente si può conoscere, quando si considera, che in questa si professa l'esistenza in Dio di tre persone *perfette, assolute, intere* (1). Ma le nostre tre forme non sono tali. E per convincersene basta considerare la *forma oggettiva*, la quale non presentando nessuna *subiettività* in sè vivente, non può essere ancora una persona, ma è unicamente l'essere impersonale in quanto dimora semplicemente come *oggetto* davanti alla nostra mente.

In secondo luogo, l'*essere* privo delle forme si distingue da noi dalle forme stesse. Ora questo non avviene nella divina Trinità, nella quale l'essere divino sussiste in ciascuna delle divine persone indistinto dal suo termine personale. Vero è che per astrazione noi dividiamo col pensiero la natura divina dalle persone; ma se questa astrazione rimanesse in noi, senza che fosse emendata con un altro pensiero sopravvegnente, non si potrebbe dire che conosceremmo in tal caso quel gran dogma, esigendosi alla retta cognizione di esso, che noi sappiamo altresì, non trovarsi alcuna differenza reale tra la natura divina e le persone.

In terzo luogo, la prima forma è bensì subiettiva, anzi è la forma della subiettività stessa, ma perciò appunto non è un subietto per sè determinato, ma è una forma universale, sotto alla quale si classificano tutti i subietti determinati, increati o creati.

E lo stesso si può dire delle altre due. Le tre forme dunque non costituiscono le tre persone divine, ma tre concetti appartenenti alla dottrina universale dell'essere, che è l'Ontologia, tre forme universali, e come dice S. Tommaso, *universalia non subsistunt per se, sed solum in singularibus* (2) Le dette tre forme dunque non possono essere le tre divine persone.

---

(1) S. Athanas. *In hoc dictum: omnia mihi tradita sunt a Patre ecc.*

(2) C. G. III, 75, 9.

ARTICOLO III.

La dottrina della divina Trinità può e deve essere ricevuta nella Filosofia.

193. — Potrei dimostrare molto più ampiamente lo stesso vero: ma le differenze indicate sono sufficienti ad intendere, che la dottrina ontologica delle tre forme dell'essere non si può confondere con quella infinitamente più augusta e sublime di Dio uno e trino.

Ma, come dicevo, ora che ci è stato annunciato da Dio stesso questo gran vero dell'unità della natura divina sussistente in tre persone, non è impossibile rinvenirne una prova di raziocinio. Questo è quello che dovremo discutere nella *Teologia*. Ma per quell'incatenamento e sintesismo, che hanno tra sè tutte le ricerche teosofiche, onde si volgono in circolo, non punto vizioso, ma perfettissimo, noi non potremmo inoltrarci in queste con passo libero, e pervenire a una scienza, quant'è dato all'uomo, compiuta, se non ricorressimo sovente all'essere assoluto sussistente in tre persone, come già si vedrà nel libro seguente, che tratta dell'*essere uno*.

È dunque indispensabile, che fin d'adesso giustifichiamo questo nostro sdruscire, colle nostre ricerche intorno all'essere, nella sfera teologica, ed anzi toccarne le cime. Il che ad alcuni potrebbe parere contrario al metodo filosofico, al quale è prescritto camminar sempre per una via di raziocinio, senza che nulla possa in questa sfera l'autorità, se non fosse per accidente, cioè per confermare con essa e rendere più persuasiva la rettitudine dello stesso raziocinio, vedendolo formato egualmente da più menti, o da più menti confermatone il risultato.

Ora non è punto introdurre nella scienza filosofica l'autorità della rivelazione, quando non ci serviamo del peso di questa per dimostrare le proposizioni che dimostriamo. Dondechesia noi prendiamo queste proposizioni, la scienza non risale alla storia della loro origine, cioè del modo come ci sono apparite alla mente, che s'ella entrasse in questa investigazione non sarebbe più scienza ma storia.

La scienza razionale d'altro non si cura, se non di comporsi e tessersi tutta di proposizioni dimostrate col raziocinio. Qualora dunque arrecar si possano dell'esistenza d'una Trinità in Dio prove ra-
Prop. 25ª zionali, quest'esistenza diventa una proposizione scientifica come le 50
altre, quantunque la scienza deva storicamente questo suo aumento

e questa sua perfezione a un fonte da sè diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante sè stesso agli uomini come autorevol maestro.

194. — Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione
che, « Dio sussiste in una Trinità di persone » sarà questa — e
qui non possiamo che accennarla : — « qualora si negasse quella 51
Prop. 25ª trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde aper-
tamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati di-
verrebbe un caos di contraddizioni manifestissime ». Questa prova
verrà illuminata gradatamente da tutta la teoria dell'essere, che
andremo svolgendo, e nella Teologia riceverà la sua compiuta forma.
Ivi non avremo che a ricapitolare quello che sarà stato detto avanti,
e dimostrare che non rimane uscita alcuna: o conviene ammettere 52
la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione
Prop. 25ª incompleta non solo ma pugnante d'ogni parte seco medesima, e da-
gli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata.

Questa è certamente una dimostrazione indiretta, come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo, e non sono meno efficaci per questo (*Logica.* . 526 *) : è una dimostrazione deontologica, perchè dimostra, non che la cosa sia così, ma che deva esser così ; e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile. (*Teosof.* Vol. I, n. 191 194, — p. 155-158).

PROPOSIZIONE XXV

25. Il mistero della Triade.... dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprensibile nella sua propria natura.... ma ben.... si può conoscere quella (l'esistenza) d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative ed indirette; e che mediante queste prove puramente speculative dell'esistenza d' un' augustissima Triade questa misteriosa dottrina rientra nel campo della filosofia. — Questa esistenza (della SS.ma Trinità) diventa una proposizione scientifica come le altre. — Qualora si negasse quella Trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente.... O conviene ammettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo, ma pugnante d' ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata. (*Teosof.* Vol. I, n. 191, 193, 194, pagg. 155-158).

XXV. Revelato mysterio SS.mae Trinitatis, potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis, negativis quidem et indirectis, hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur, atque fiat propositio scientifica sicut caeterae: si enim ipsa negaretur, doctrina theosophica *purae rationis* non modo incompleta maneret, sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.

Analisi della venticinquesima proposizione.

La proposizione 25ª fu estratta dal I. Volume della *Teosofia* p. 155, n. 191, linee 18, 21, 22, 26, 27, 28, 29, 30, 31, e dalla pag. 158,

n. 193, 194, linee 3, 4, 10, 11, 12, 18, 19, 20, 21. Fu composta con sette brandellini di testo, come i lettori possono vedere da sè medesimi sul testo riportato di sopra a pag. 239, 241, 242, e che in parte qui si ripete.

Testo del Rosmini.

« La seconda (cosa si è), che quantunque il mistero della Triade non si sarebbe giammai rinvenuto dall'umana intelligenza, se lo stesso Dio non l'avesse rivelato agli uomini positivamente, tuttavia, dopo che fu rivelato, esso rimane bensì incomprensibile nella sua propria natura (e Dio stesso è incomprensibile e, come meglio dimostreremo nella *Teologia*, tale, di cui non si può avere da noi per natura che una cognizione iniziale e negativa), ma nondimeno non solo si può dimostrare col raziocinio l'esistenza di Dio, ma ben anche si può conoscere quella d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative e indirette; è che, mediante queste prove puramente speculative dell'esistenza d' un' augustissima Triade, questa misteriosa dottrina rientra nel campo della Filosofia, intendendo noi sotto questa voce tutto ciò che per filo di raziocinio ci conduce all'invenzione e al conoscimento delle ultime ragioni delle cose (1) ». Pag. 155.

» Qualora dunque arrecar si possano dell'esistenza d'una Trinità in Dio prove razionali, quest'esistenza diventa una proposizione scientifica come le altre, quantunque la scienza deva storicamente questo suo aumento e questa sua perfezione a un fonte da sè diverso, come nel nostro caso a Dio rivelante sè stesso agli uomini come autorevol maestro.

Ora la dimostrazione che noi daremo della proposizione che, « Dio sussiste in una Trinità di persone » sarà questa — e qui non possiamo che accennarla : — « qualora si negasse quella trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente, e la dottrina dell'essere portata a' suoi ultimi risultati diverrebbe un caos di contraddizioni manifestissime ». Questa prova verrà illuminata gradatamente da tutta la teoria dell'essere, che andremo svolgendo, e nella *Teologia* riceverà la sua compiuta forma. Ivi non avremo

---

(1) I compilatori della proposizione hanno ommessa l'ultima linea della pag. 155, e le due pagine 156, 157, e sono andati alla pag. 158, linea 3.

che a ricapitolare quello che sarà stato detto avanti, e dimostrare che non rimane uscita alcuna: o conviene ammettere la divina Triade, o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo ma pugnante d'ogni parte seco medesima, e dagli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata.

Questa è certamente una dimostrazione indiretta, come indirette sono le dimostrazioni che i matematici conducono dall'assurdo, e non sono meno efficaci per questo (*Logica*. 526 *) : è una dimostrazione deontologica, perchè dimostra, non che la cosa sia così, ma che deva esser così; e questo modo pure, se è in regola, dà una certezza irrefragabile ». — Pag. 158.

La falsificazione di questa proposizione consiste, secondo il solito, nell'aver i compilatori della medesima stralciato dal testo arbitrariamente soltanto quelle parole, che la possono, secondo il loro vedere, far comparire o falsa, o malsonante, e di aver ommesse tutte quelle che la rendono sana. Nella proposizione poi in latino il senso del testo del Rosmini è tutto sconvolto e falsato. Lasciando da parte le due pagine 156, 157, dove il Rosmini spiega il suo pensiero, e pigliando soltanto i periodi dai quali furono estratti gli anzidetti sette brandellini per formare la proposizione in italiano, i periodi del testo del Rosmini sono cinque, come si vede qui sopra, i quali nella proposizione in latino furono compendiati e fusi in un periodo solo, in cui anche la proposizione stessa in italiano non apparisce più che per la metà. Oltre a ciò si noti ancora l'infedeltà della traduzione, e l'astuzia sopraffina dei compilatori, che hanno tutto alterato e falsato, come tutti possono vedere nello specchietto qui sottoposto, in cui mettiamo la proposizione italiana e latina scomposta e divisa in tutti i suoi incisi.

1º Il mistero della Triade....

2º dopo che fu rivelato,

3º esso rimane bensì incomprensibile nella sua propria natura...

4º ma ben....

5º si può conoscere quella (l'esistenza) d'una Trinità in Dio in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette,

6º e dimostrativamente con ragioni negative ed indirette;

7º e che mediante queste prove puramente speculative dell'esistenza d'un'augustissima Triade questa misteriosa dottrina rientra nel campo della filosofia.

8º Questa esistenza (della SS.ma Trinità) diventa una proposizione scientifica come le altre.

9° Qualora si negasse quella Trinità, ne verrebbero da tutte le parti conseguenze assurde apertamente....

10° O conviene ammettere la divina Triade,

11° o lasciare la dottrina teosofica di pura ragione incompleta non solo,

12° ma pugnante d'ogni parte seco medesima,

13° ed agli assurdi inevitabili straziata e del tutto annullata.

1° Revelato mysterio SS.mae Trinitatis,

2° potest ipsius existentia demonstrari argumentis mere speculativis,

3° negativis quidem et indirectis,

4° hujusmodi tamen ut per ipsa veritas illa ad philosophicas disciplinas revocetur,

5° atque fiat propositio scientifica sicut caeterae;

6° si enim ipsa negaretur,

7° doctrina theosophica *purae rationis* non modo incompleta maneret,

8° sed etiam omni ex parte absurditatibus scatens annihilaretur.

Osservino i lettori che le parole; esso rimane bensì incomprensibile nella sua propria natura... ma ben....che sono nel 3° e 4° inciso, e le altre che mancano dove si veggono i puntini, nella proposizione latina non furono nè tradotte nè introdotte. Il verbo conoscere che è nel 5° inciso e l'avverbio dimostrativamente che è nel 6° sonosi fusi ambedue nel verbo *demonstrari,* che trovasi nel 2° inciso della proposizione latina. Le parole: in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, che si veggono nel 5° inciso, in latino non furono tradotte; e l'avverbio *quidem* nel 3° inciso è un riempitivo dei compilatori. Le parole: e che mediante, che sono nel 7° inciso furono trodotte così: *hujusmodi tamen ut per,* come si vede nel 4° inciso; questo arzigogolo di parole fu creato a bello studio dai compilatori per sconvolgere sempre più il senso che ha il testo del Rosmini. Quelle due parole: *veritas illa* nel 4° inciso è tutta farina dei compilatori; nel testo del Rosmini le due parole corrispondenti, *quella verità,* non esistono. Se i compilatori con quelle parole: *veritas illa,* hanno inteso di significare la *Trinità,* e se questo cambiamento di parole si può fare senza alterare il senso del testo del Rosmini, allora si potrebbe cambiare anche la formola del battesimo e dire: *Ego te baptizo in nomine veritatis,* perchè la Trinità non è altro che *veritas illa.* L'avverbio « puramente »

che è nel 7⁰ inciso della proposizione in italiano, nel latino (*mere*) fu traslocato e messo nel 2⁰ inciso.

Tutte le parole che sono nel 9⁰, 10⁰, 11⁰, 12⁰, 13⁰ inciso della proposizione in italiano, furono raffazzonate, compendiate, e storpiate nel 6⁰, 7⁰, e 8⁰ inciso della latina. La falsificazione adunque è talmente manifesta ed evidente, che basta soltanto un' occhiata al testo del Rosmini per restarne chiunque convinto.

Veniamo pertanto a vedere se la dottrina del Rosmini come sta da lui esposta, e non come fu falsificata nella proposizione, sia vera o falsa.

Cominciamo da S. Agostino, che così rispondeva a Consenzio.... 2. Quod autem petis, ut quaestionem Trinitatis, hoc est de unitate divinitatis et discretione personarum, caute prudenterque discutiam, ut doctrinae meae, sicut dicis, ingeniique serenitas, ita nebulam vestrae mentis abstergat, ut quod nunc cogitare non potestis, intelligentiae a me lumine declaratum oculis quodammodo videre possitis: vide prius utrum ista petitio cum tua superiori definitione concordet. Superius quippe in eadem ipsa epistola, in qua hoc petis, apud temetipsum definisse te dicis, ex fide veritatem magis quam ex ratione percipi oportere. *Si enim fides,* inquis, *sanctae Ecclesiae ex disputationis ratione, et non ex credulitatis pietate apprehenderetur, nemo praeter philosophos atque oratores beatitudinem possideret. Sed quia placuit,* inquis, *Deo qui infirma hujus mundi elegit, ut confunderet fortia, per stultitiam praedicationis salvos facere credentes, non tam ratio requirenda, quam auctoritas est sequenda sanctorum.* Vide ergo secundum haec verba tua, ne potius debeas, maxime de hac re, in qua praecipue fides nostra consistis, solam sanctorum auctoritatem sequi, nec ejus intelligentiae a me quaerere rationem. Neque enim cum cepero te in tanti hujus secreti intelligentiam ut umque introducere (quod nisi Deus intus adjuverit, omnino non potero) aliud disserendo facturus sum, quam rationem ut potero redditurus: quam si a me, vel a quolibet doctore non irrationabiliter flagitas, ut quod credis intelligas; corrige definitionem tuam, non ut fidem respuas, sed ut ea quae fidei firmitate jam tenes, etiam rationis luce conspicias.

3. Absit namque ut hoc in nobis Deus oderit, in quo nos reliquis animantibus excellentiores creavit. Absit, inquam, ut ideo credamus, ne rationem accipiamus sive quaeramus; cum **credere non possemus, nisi rationales animas haberemus.** Ut ergo in quibusdam rebus ad doctrinam salutarem pertinentibus, quas ratione nondum

percipere valemus, sed aliquando valebimus, fides praecedat rationem, qua cor mundetur, ut magnae rationis capiat et perferat lucem, hoc utique rationis est. Et ideo rationabiliter dictum est per Prophetam: *Nisi credideritis, non intelligetis* (Isai. 7, 9). Ubi proculdubio discrevit haec duo, deditque consilium, quo prius credamus ut id quod credimus **intelligere valeamus.** Proinde ut fides praecedat rationem, rationabiliter visum est. Nam si hoc praeceptum rationabile non est, ergo irrationabile est: absit. Si igitur rationabile est, ut ad magna quaedam, quae capi nondum possunt, fides praecedat rationem, proculdubio quantulacunque ratio quae hoc persuadet, **etiam ipsa antecedit fidem.**

4. Propterea monet apostolus Petrus, paratos nos esse debere ad responsionem omni poscenti nos rationem de fide et spe nostra, quoniam si a me infidelis rationem poscit fidei et spei meae, et video quod antequam credat capere non potest, hanc ipsam ei reddo rationem, in qua si fieri potest, videat quam praepostere ante fidem poscat rationem earum rerum, quas capere non potest. Si autem jam fidelis rationem poscat, ut quod credit intelligat, capacitas ejus intuenda est, ut secundum eam ratione reddita sumat fidei suae quantam potest intelligentiam; majorem, si plus capit; minorem, si minus: dum tamen quousque ad plenitudinem cognitionis perfectionemque perveniat, ab itinere fidei non recedat....

5. Sunt autem quaedam, quae cum audierimus, non eis accommodamus fidem, et ratione nobis reddita vera esse cognoscimus, quae credere non valemus. Et universa Dei miracula ideo ab infidelibus non creduntur, quia eorum ratio non videtur. Et revera sunt, de quibus ratio reddi non potest, non tamen non est. Quid enim est in rerum natura, quod irrationabiliter fecerit Deus?....

6. Haec dixerim, ut fidem tuam ad amorem intelligentiae cohorter, ad quam ratio vera perducit, et cui fides animum praeparat....

8. Quamobrem nisi rationem disputationis, qua forinsecus admoniti, ipsa intrinsecus veritate lucente, haec falsa esse perspicimus, fides in corde nostro antecessisset, quae nos indueret pietate, nonne incassum quae vera sunt audiremus? Ac per hoc quoniam id quod ad eam pertinebat fides egit, ideo subsequens ratio aliquid eorum quae inquirebat invenit. Falsae itaque rationi non solum ratio vera, qua id quod credimus intelligimus, verum etiam fides ipsa rerum nondum intellectarum sine dubio praeferenda est. Melius est enim quamvis nondum visum, credere quod verum est, quam putare te verum videre quod falsum est. Habet namque fides oculos suos, qui-

bus quodammodo videt verum esse, quod nondum videt, et quibus certissime videt, nondum se videre quod credit. Porro autem qui vera ratione jam quod tantummodo credebat intelligit, profecto praeponendus est ei, qui cupit adhuc intelligere quod credit: si autem nec cupit, et ea quae intelligenda sunt, credenda tantummodo existimat, cui rei fides prosit ignorat.....

13.... Non enim parva est inchoatio cognitionis Dei, si antequam possimus nosse quid sit, incipiamus nosse quid non sit. Intellectum vero valde ama; quia et ipsae Scripturae sanctae, quae magnarum rerum ante intelligentiam suadent fidem, nisi eas recte intelligas, utiles tibi esse non possunt. Omnes enim haeretici, quia eas in auctoritate recipiunt, ipsas sibi videntur sectari, cum suos potius sectentur errores, ac per hoc non quod eas contemnant, sed quod eas non intelligant, haeretici sunt... — *Ad Consentium, Epistola* 120.

Venit tibi amicus de via, idest, de vita hujus saeculi, in qua omnes velut peregrini transeunt, nec ullus quasi possessor manet; sed omni homini dicitur: refectus es, transi; age iter, da venturo locum. Aut forte de via mala, hoc est, de vita mala, fatigatus nescio quis amicus tuus, non inveniens veritatem, qua audita et percepta beatus fiat, sed lassatus in omni cupiditate et egestate saeculi, venit ad te, tamquam ad Christianum, et dicit: Redde mihi rationem, fac me Christianum. Et interrogat quod forte tu per simplicitatem fidei nesciebas; et non est unde reficias esurientem, et te admonitus invenis indigentem; et cum vis docere, cogeris discere: et dum erubescis eum qui interrogavit, quod quaerebat non in te inveniens, compelleris quaerere, ut merearis invenire.

Et ubi quaeras? Ubi, nisi in Dominicis libris? Fortassis quod ille interrogavit, in libro positum est sed obscurum est.... Urget amicus esuriens. Tibi forte sufficiebat simplex fides, illi non sufficit. Numquid deserendus est? numquid de domo projiciendus est?.... Cum autem perveneris ad tres panes, hoc est, ad cibum et intelligentiam Trinitatis, habes et unde vivas, et unde pascas. Nec peregrinum venientem de via reformides, sed excipiendo civem domesticum facias. — *De verbis Evang.* Luc. 11, *sermo* 105.

S. Anselmo dice: « Sicut rectus ordo exigit ut profunda christianae fidei prius credamus quam ea praesumamus ratione discutere, ita negligentia mihi videtur si, postquam confirmati sumus in fide, non studemus quod credimus intelligere ». — (*Cur Deus homo,* Lib. 1. c. 2).

» Quamvis illi (infideles) ideo rationem quaerant quia non credunt,

nos vero quia credimus, unum idemque tamen est quod quaerimus ». (*Ibid*).

« Nullus quippe christianus debet disputare, *quomodo* quod Ecclesia catholica corde credit et ore confitetur, *non sit*, sed semper eamdem fidem indubitanter tenendo, amando et secundum illam vivendo, humiliter, quantum potest, quaerere rationem *quomodo sit*. Si potest intelligere, Deo gratias agat; si non potest, non immittat cornua ad ventilandum, sed submittat caput ad venerandum. Citius enim potest in se confidens humana sapientia impingendo cornua sibi evellere, quam vi nitendo petram hanc evellere ». (*De fide Trinitatis*, c. 2).

» Quod utique una et sola, et individua, et simplex sit natura, et tres personae, sanctorum Patrum, et maxime beati Augustini, post Apostolos et Evangelistas, **inexpugnabilibus rationibus disputatum est.** Sed et si quis legere dignabitur duo parva opuscula mea, Monologion, scilicet, et Proslogion, quae ad hoc maxime scripta sunt, ut quod fide tenemus de divina natura, et ejus personis, praeter Incarnationem, **necessariis rationibus, sine Scripturae auctoritate, probari possit**; si, inquam, ea aliquis legere voluerit, puto quia, et ibi inveniet de hoc, quod non improbare poterit, nec contemnere volet ». (*De Fide Trinitatis*, cap. IV).

Riccardo da S. Vittore nel suo libro che scrisse *de Trinitate* così parla in proposito: « Ad eorum itaque notitiam de quibus recte dicitur nobis, *si non credideritis non intelligetis*, oportet quidem per fidem intrare nec tamen in ipso statim introitu subsistere, sed semper ad interiora et profundiora intelligentiae properare, et cum omni studio et summa diligentia insistere, ut ad eorum intelligentiam quae per fidem tenemus, quotidianis incrementis proficere valeamus » (Lib. 1, c. 3). Nel *Prologo* di detta opera così scrive: » Sicut in fide totius boni inchoatio, sic in cognitione totius boni consummatio atque perfectio. Feramur itaque ad perfectionem, et quibus ad profectum gradibus possumus properemus de fide ad cognitionem; satagamus, in quantum possumus, ut intelligamus quod credimus.... Parum ergo debet nobis esse quae recta et vera sunt de Deo credere, sed satagamus, ut dictum est, quae credimus intelligere; nitamur semper, in quantum fas est, vel fieri potest, comprehendere ratione quod tenemus ex fide ».

« Erit itaque intentionis nostrae in hoc opere (*de Trinitate*), ad ea quae credimus, in quantum Dominus dederit, **non modo probabiles, verum etiam necessarias rationes adducere.** Credo namque

sine dubio, quantum ad quorumlibet explanationem quae necesse est esse, **non modo probabilia, imo etiam necessaria argumenta non deesse,** quamvis illa interim contingat nostram industriam latere ». (Lib. 1, c. 4).

Passiamo a S. Tommaso. — « Respondeo dicendum, quod quilibet actus exequendus est secundum quod convenit, ad suum finem. Disputatio autem ad duplicem finem potest ordinari. Quaedam enim disputatio ordinatur ad removendum dubitationem an ita sit, et in tali disputatione theologica maxime utendum est auctoritatibus quas recipiunt illi cum quibus disputatur; puta si cum Iudaeis disputetur, oportet inducere auctoritates veteris Testamenti, si cum Manichaeis qui vetus Testamentum respuunt, oportet uti solum auctoritatibus novi Testamenti. Si autem cum schismaticis qui recipiunt vetus et novum Testamentum, non autem doctrinam Sanctorum nostrorum, sicut sunt Graeci, oportet cum eis disputare ex auctoritatibus novi vel veteris Testamenti, et illorum doctorum, quos ipsi recipiunt. Si autem nullam auctoritatem recipiunt, oportet ad eos convincendos **ad rationes naturales confugere** (1). Quaedam vero disputatio est magistralis in scholis non ad removendum errorem, sed ad instruendos auditores, ut inducantur ad intellectum veritatis quam intendit, et tunc oportet rationibus inniti investigantibus veritatis radicem, et facientibus scire quomodo sit verum quod dicitur; alioquin si nudis auctoritatibus magister quaestionem determinet; certificabitur quidem auditor quod ita est, sed nihil scientiae, vel intellectus acquiret, et vacuus abscedet ». (*Quodlib.* 4, art. 18).

« Si quis diligenter et pie incarnationis mysteria consideret, inveniet tantam sapientiae profunditatem quod omnem humanam cognitionem excedat, secundum illud Apostoli: *Quod stultum est Dei sapientius est hominibus* (*I. Cor.* 1, 25). Unde fit, ut pie consideranti semper magis ac magis **rationes hujusmodi mysterii manifestentur** ». (*Contra Gent.* Lib. 4, c. 54).

S. Bonaventura dice quanto segue: Respondeo dicendum, quod modus perscrutatorius convenit huic doctrinae sive libro. Cum enim finis imponat necessitatem his, quae sunt ad finem; quia sicut dicit Philosophus (*Physic* II, *text.* 92): « Serra est dentata, quia est ad secandum »; sic est iste liber, quia est ad promotionem fidei, habet modum inquisitivum. Modus enim ratiocinativus sive inquisitivus valet ad fidei promotionem, et hoc tripliciter secundum tria genera

(1) Lo stesso dice nella *Somma Teologica*, q. 1, art. 8.

hominum. Quidam enim sunt fidei adversarii, quidam sunt in fide infirmi, quidam vero perfecti.

Modus inquisitivus valet primo ad confundendos adversarios. Unde Augustinus primo de Trinitate, c. 2: Adversus garrulos ratiocinatores elatiores quam capaciores rationibus catholicis et similitudinibus congruis ad defensionem et assertionem fidei est utendum. Secundo valet ad fovendum infirmos. Sicut enim Deus per caritatem infirmorum fovet per beneficia temporalia, sic fidem infirmorum fovet per argumenta probabilia. Si enim infirmi viderent rationes ad fidei probabilitatem deficere, et ad oppositum abundare, nullus persisteret. Tertio valet ad delectandum perfectos. Miro enim modo anima delectatur in intelligendo quod perfecta fide credit. Unde Bernardus: « Nihil libentius intelligimus quam quod jam fide credimus » (*De consid.* lib. 5, c 3). E più avanti: « Et quod obiicitur, quod credibile est supra rationem; verum est, supra rationem quantum ad scientiam acquisitam; sed non supra rationem elavatam per fidem, et per donum scientiae ed intellectus. Fides enim elevat ad assentiendum; scientia et intellectus elevant ad ea quae credita sunt intelligendum ». (Lib. I, *sent. Proem.* q. 2).

Restat igitur, ut de philosophantibus aliquid subiungamus. Audi charissime sicut in caeteris, sic et in hoc pariter concordemus. Fateor, displicent tbi curiositates, displicent mihi, et displicent fratribus bonis, et displicent Deo et Angelis suis. Nec defendo circa scripta puerilia mussitantes, sed detestor eos pariter tecum. Unde et tibi et mihi consulo, ut habeamus, zelum secundum scientiam, ne detestemur plus quam oportet. Fortassis enim inter peccata minuta, et venialia computandum est. Vix enim grana absque paleis colligi possunt, et verba divina sine verbis humanis. Haec autem omnia separantur per zelum compunctionis et fletum devotionis, quae faciunt triticum veritatis a verborum paleis separari. Et fortasse videntur aliqui curiosi, qui magis sunt studiosi. Si quis enim studeret in dictis haereticorum, ut eorum sententias declinando magis intelligeret veritatem, nec curiosus, nec haereticus, sed catholicus esset. Cum verba philosophorum aliquando plus valent ad intelligentiam veritatis, et errorum confutationes, non deviat a puritate in his aliquando studens, **maxime cum multae sint conclusiones fidei, quae sine his terminari non possunt.** Unde si velimus nimis stricte iudicare, fortasse ipsos Sanctos, quod impium est, iudicabimus curiosos. Nam nullus melius naturam temporis, et materiae describit, quam Augustinus inquirendo et disputando in libro *Confessionum*. Nullus melius exi-

tus formarum, et propaginem rerum, quam ipse super *Genesim ad literam*. Nullus melius quaestiones de anima, et de Deo, quam ipse in Lib. *de Trinitate*. Nullus melius naturam creationis mundi, quam ipse in Lib. *de Civitate Dei*. Et ut breviter dicam, pauca aut nulla ponunt Magistri in libris suis, quin illa reperias in libris Augustini. Lege Augustinum *de Doctrina Christiana*, ubi ostendit quomodo **non potest intelligi S. Scriptura sine aliarum scientiarum peritia.** Ostendit etiam, quod sicul filii Isräel asportaverunt vasa Aegipti, sic Doctores Theologi doctrinam Philosophiae ». — *Epistola ad Magistrum innominatum*.

« De ipsa autem sacratissima Trinitate tripliciter contingit tractare, quoniam primo contingit ipsam *credere*, secundo creditam *intelligere*, tertio intellectam *dicere* sive enuntiare. Credere autem est per auctoritatem, intelligere per rationem, dicere per catholicam et rationabilem locutionem.... Prius enim et verius est eam credere quam intelligere ; multi enim credunt, qui non intelligunt ; et prius similiter est intelligere, quam sermone exprimere.... Intentio scribentis de Trinitate est ostendere, quod Pater et Filius et Spiritus Sanctus sunt tres personae et unus Deus. Ordo scribendi est, primo per auctoritates ostendere veritatem, deinde **per rationes et congruas similitudines** ». (Lib. 1. *Sent. Dist.* 2).

Passiamo al Dottor Solenne, Enrico di Gand, che parla cosi : « Est magnum mirabile, quod in quacumque alia facultate peritus nititur scientiam suam quantum potest extollere ; soli autem Theologi quidam ut philosophiam videantur exaltare, Theologiam deprimunt, asserentes ipsam non esse vere scientiam, **nec credibilia posse fieri vere intelligibilia in vita ista.** Tales sibi viam sciendi et intelligendi credibilia praecludunt ; et aliis desperationem intelligendi illa incutiunt ; quod valde perniciosum est et damnosum Ecclesiae et periculosum dicere ; imo potius suadendum est, quod **certa ratio haberi potest de credibili per quam vere sciri et intelligi potest in vita ista.** Ad cujus intellectum sciendum quod credibilibus ratio adhibetur dupliciter. Uno modo ante fidem habitam ; alio modo post fidem habitam.

Primo modo dupliciter. Uno modo ad fidei apprehensionem ut ratione probetur id quod credendum est prius quam credatur ; qualiter promittebant se reddituros rationem de credibilibus Manichaei, ut patet per Augustinum Lib. contra Epistolam Fundamenti, in quo ostendit hoc esse impossibile. Alio modo ad suadendum quod ante rationem illo modo inductam credendum est ; post fidem autem ratio

adhibenda est, ut primo tradita postea intelligantur ». — (*Quodlib*, XII, q. 2). Lo stesso dice nella *Somma delle questioni ordinarie*, art. XIII, q. 6, nell'articolo XVI, q. 7.

Giovanni Duns Scoto, il Dottor Sottile fa la seguente questione: *Utrum anima suae naturali perfectioni relicta possit cognoscere Trinitatem personarum in divinis*: e risponde: « Dico quod anima ex perfectione naturali, etiam quam habet in isto statu, qui est inter tres status infimus, potest habere intellectionem imperfectam istorum terminorum: Deus, et trinus; non autem perfectam ». E più avanti: Fidelis et infidelis contradicentes sibi de hac propositione: Deus est trinus et unus; non tantum contradicunt sibi de nominibus, sed de conceptibus; quod non esset nisi uterque in intellectu suo haberet conceptum terminorum ». (*Quodlib.* q. XIV).

« Quilibet Thelogus fatetur, quod potest ostendere naturaliter fidem suam non esse impossibilem, nec illa esse impossibilia, quae credimus, dum potest solvere rationes in contrarium, fidem impugnantium; sed quod non est impossibile, est possibile; ergo Theologus potest ostendere per rationem naturalem, et probare omnia credibilia esse possibilia, **ut Deum esse trinum**; sed cum in divinis non sit potentia ad utrumlibet; ergo per rationem naturalem potest concludere, quod **Deum esse trinum et unum**, est possibile necessarium, et sic de aliis; ergo etc ». (*Collationes, seu Disputationes, Disput.* X).

Il Tournely dice che: « supposita fide hujus Mysterii (Trinitatis), potest rationibus possibile suaderi, exemplis et similitudinibus quibusdam illustrari et confirmari, sicut illustratur a SS. Patribus ». (*Praelectiones Theologicae*, tom. 2, pag. 5; Venetiis 1739).

« Certum est mysterium SS. Trinitatis ratione naturali posse demostrari negative; ita enim solvimus modo argumenta quae proponi solent in hoc mysterium, ut evidenter pateat illud non esse impossibile ». — N. L' Herminier, *Summa Theologiae*, tom. 2, pag. 32, Venetiis 1761.

« Quaestio III. Quid post adeptam revelationem de Mysterio? Adsero. Tunc potest probabiliter cognosci et probari ejus existentia per effectus quosdam naturales, in quibus Trinitas quodammodo depicta est, eo quod in eis cum pluralitate unitas eluceat. Quia potest haereticus ob signa credibilitatis sibi proposita, itemque damnatus adsentiri prudenter Mysterii veritati; qui propterea adsensus esset probabilis et naturalis. Immo potest dici Mysterium evidenter negative demonstrabile, quatenus possunt recte dissolvi omnia argumenta contra ipsum objecta ». *I. B. Gener Societatis Iesu. Theologia Dogmatico-Scholastico*, tom. 2, pag. 396, n. 712; Romae 1768.

Si potrebbero qui addurre moltissime altre testimonianze in favore della dottrina del Rosmini, che per brevità si tralasciano; non conviene però omettere di ricordare la *Protologia* di Ermenegildo Pini, l'opera di Vincenzo Falletti, Canonico Regolare: *Lo Studio analitico delle Religione* vol. 2, cap. 8, 9; e l'opera celebre dell' Ab. Mastrofini, *Metaphysica Sublimior*, stampata in Roma nel 1816 alla Tip. della R. Camera Apostolica, e dedicata a Pio VII. Per far conoscere lo scopo e il merito di quest'opera del Mastrofini riporteremo qui alcuni degli elogi che ebbe da Teologi competenti, inseriti a pag. XI, e seguenti dell'opera stessa.

MICHELE CESARE MARCELLI AGOSTINIANO
PUBBLICO PROFESSORE DI SACRA SCRITTURA ALLA SAPIENZA
ALL'AMICO SUO MARCO MASTROFINI.

Ho finalmente terminato di leggere la vostra lunga opera, nella quale imprendete a provare, che supposta la divina rivelazione, può colla ragione naturale dimostrarsi l'ineffabile mistero della Santissima Trinità. Quanto mi sia costata la lettura di attenzione, trattandosi di una materia così astrusa, e sublime; potete immaginarvelo. Non mi ha però ributtato o recato noia, come in simili casi suole accadere; ma ha piuttosto prodotto in me un effetto contrario, cioè un sommo piacere, perchè ha tolto dalla mia mente il comune pregiudizio, che la dimostrazione del divinissimo mistero della Trinità per la ragione naturale sia impossibile. Gli argomenti da voi prodotti per abbattere il comune pregiudizio, sono così convincenti, che capitone bene il senso, e la connessione, conducono la mente all'ultimo grado di persuasione. Mi è inoltre piaciuto il sommo rispetto col quale parlate non solamente de' Padri della Chiesa, ma eziandio de' Teologi Scolastici; benchè questi ultimi abbiano talvolta scritto in questo genere delle stravaganze. Il mio consiglio è che diate quest'opera colle stampe alla luce. Ma se a ciò vi risolvete mi conviene avvertirvi, che essendo le teste degli uomini diventate assai vane e leggere, perchè in un'occhiata vorrebbero comprendere un'opera, per poi dottoreggiare nelle conversazioni dei scioli; l'opera vostra avrà pochi compratori. Ma que' pochi uomini serii che gusteranno la lettura, rimarranno sicuramente contenti. Forse alcuni Teologi nel vedere, che rigettate il modo da loro adottato per ispiegare la eterna generazione del Figlio per l'intelletto, e la processione dello Spirito Santo per la volontà; si adireranno; ma se rifletteranno

alle ragioni che voi adducete, e che finalmente siffatto sistema viene rigettato anche da Gregorio da Rimino e da altri; si daranno pace. Giacchè Iddio vi ha conceduto molta acutezza d'ingegno, e colla vostra fatica avete fatto acquisto di ottimi principii Filosofici, e Teologici; dovreste in oggi imprendere a trattare qualche argomento dommatico contro gli eretici e particolarmente contro i Sociniani, la dottrina de' quali è diventata ormai comune a tutti i settarii. In questo però dovete seguire il vostro genio e con perfetta amicizia sono

Roma 21 Febbraio 1795.

FILIPPO GUIDI Pubblico Professore di Teologia Morale nel Collegio Romano, e Censore dell' Accademia Teologica all'amico suo M. MASTROFINI.

L'opera che voi avete favorito di comunicarmi mi ha sorpreso. Confesso di averla cominciata a leggere con prevenzione, direi, quasi contraria. L'esito è stata la persuasiva di quanto voi vi accingete a dimostrare. Il tema per sè stesso difficile, non può essere trattato con maggior precisione: le dottrine dei Padri specialmente Greci sono nel più chiaro lume collocate: da queste discendono le teorie delle dimostrazioni che sono tutte vostre. La sublimità degli argomenti, la forza delle espressioni, la connessione delle idee, tutto corrisponde al grande scopo. Chi termina di leggere, ed ha inteso quel che ha letto, dee conchiudere, che tanto è lungi dal ripugnare all'umana ragione il mistero della Trinità, che anzi supposta la divina rivelazione è il medesimo dimostrato.

Io mi congratulo ben di cuore con voi, e mi rallegrerò sempre più, se dando voi alla luce questa vostra produzione, somministrerete ai difensori della nostra santa Religione, valevoli armi contro i libertini dei nostri tempi che non sanno servirsi della ragione che per discreditare quanto è da loro la Religione, e facendone continuamente degli encomii, turpemente la degradano ecc.

Roma dal Collegio Romano 25 Novembre 1800.

P. F. MARIA LOMBARDI Maestro de' PP. Predicatori all'amico suo M. MASTROFINI.

Con la mia solita ingenuità e semplicità di core vi assicuro che mi risolvetti a percorrere il laborioso vostro lavoro sul Mistero della

Trinità più per curiosità che per altro, attesa la diversità delle opinioni, che ascoltavo, ogni qualvolta se ne faceva menzione. Mi son ricreduto: e non posso far a meno di non confessarmi con questa mia tenutissimo alla vostra gentilezza, per esservi compiaciuto affidarmi, a semplice richiesta, un'opera originale, dalla quale siccome ho profittato moltissimo nella ponderazione delle sublimi dimostrazioni, su di una materia tanto impercettibile, esposte con una chiarezza ed eleganza incomparabile; così mi sono compiaciuto di molto, ravvisando nel secolo nostro un uomo che col naturale raziocinio giunto sia a dimostrare, supposta la rivelazione, un mistero, che ne' secoli passati, stimata fu opera che avesse dell'impossibile, e quindi a smentire il fanatismo di que' che a tutta possa procurano far credere l'uomo niente dissimile a' bruti animali.

Nell'atto dunque che ho ammirato la vostra profondità di pensare, ed esattezza di concordia co' sentimenti de' PP. e DD. della Chiesa su tale obietto; ne rendo all'Altissimo gli umili miei ringraziamenti; avendo elevato il vostro ingegno a tanto che può con ogni ragione giudicarsi il primo che abbia posto mano ad un' opera veramente grandiosa ecc.

Frascati 21 Settembre 1808.

E. GIOVANNI DA CAPISTRANO MINORE RIFORMATO
LETTORE DI TEOLOGIA IN SAN PIETRO E CENSORE DI MERITO
NELL'ACCADEMIA DELLA SAPIENZA
A MARCO MASTROFINI SALUTE.

Rimetto a Lei l'ultimo libro della sua opera, ove ha intrapreso e perfezionato il disegno di mostrare in Dio la Trinità delle Persone a forza di solo filosofico raziocinio. Ella per sua bontà mi richiede qual giudizio io ne formi. Lo esprimo in pochi tratti. L'opera sua in questo genere è singolare. Non la chiamo così soltanto perchè ha avuto il coraggio di accingersi ad una impresa posta in deriso dalla comune dei Teologi anche i più accreditati: ma la nomino così per la robustezza de' raziocinii e per la sottigliezza dei riflessi, spinti da lei ad un grado sublime. Vedrassi da ora innanzi, mediante le sue gloriose fatiche, cangiar di aspetto questo punto di Teologia: nè più si dirà non esser possibile una tal dimostrazione, dacchè tre distinte ce ne vengono da lei presentate. Ond'è che se vedranno i secoli futuri brulicare, ad esprimermi così, in tutti i libri

Teologici, nuovi sistemi per dimostrare l'esistenza, di un tal mistero a sola forza di ragione, dovranno a lei saperne buon grado, che ne ha segnate con tanta maestria le tracce: e la maggior parte di essi al più tenteranno di perfezionare o di abbellire, quel che da lei è stato, direi, quasi creato. Mi congratulo pertanto seco lei con tutta la sincerità dell'animo mio, e l'esorto a non differire più a lungo il diletto che sarà per ritrarre il pubblico dalla lettura di essa. La prego in fine a non risparmiare i suoi comandi con chi si protesta ecc.

Roma S. Pietro Montorio 11 Luglio 1796.

Se l'esistenza del mistero della SS. Trinità, fatta nota per mezzo della Rivelazione, non si potesse conoscere in un modo almeno congetturale con ragioni positive e dirette, e dimostrativamente con ragioni negative e indirette, come dice il Rosmini, S. Agostino e tutti i Santi Padri e Dottori della Chiesa, e mille altri dotti Teologi, non avrebbero potuto scrivere nulla sulla Trinità, nè confutare gli errori in contrario.

Si rifletta a ciò che dice il Concilio Vaticano: « **Ac ratio fide illustrata,** cum sedulo, pie et sobrie quaerit, **aliquam, Deo dante, mysteriorum intelligentiam eamque fructuosissimam assequitur,** tum ex eorum, quae naturaliter cognoscit, analogia, tum e mysteriorum ipsorum nexu inter se et cum fine hominis ultimo; numquam tamen idonea redditur ad ea perspicienda instar veritatum, quae proprium ipsius obiectum constituunt ». (*De fide et ratione* c. IV).

Questa dottrina del Concilio è tanto chiara che non ha bisogno di spiegazioni per essere intesa. Si confronti adunque con quella che insegna il Rosmini nel testo, e si vedrà che non le è punto contraria, ma che anzi le è conforme.

« Iddio considerato in sè, dice il Rosmini, è argomento di quella parte della Teologia naturale che tratta dell'essenza divina, della quale prima si espongono gli attributi.

Di poi si esamina se l'intelligenza umana, sviluppata e resa potente dalla rivelazione, possa conoscere che l'essenza divina debba essere in tre persone: questione che si risolve affermativamente, come affermativamente fu sciolta da due teologi moderni, il P. Ermenegildo Pini, ed il Mastrofini. Rimane tuttavia ben fermo, che anche la dottrina intorno la Trinità, a cui può giungere la ragione, non è appunto altro che negativa ideale ». (*Introduzione alla Filosofia — Sistema filosofico,* n. 185, 186).

Ma la ragione umana, abbandonata a sè stessa, cioè senza l'aiuto della rivelazione, come dice il Rosmini stesso nell'*Antropologia soprannaturale* vol. I, pag. 146, § 8, non avrebbe mai potuto venire in cognizione dell'esistenza di una Trinità in Dio, in tre persone realmente distinte.

PROPOSIZIONE XXVI

TESTO DI ROSMINI

CAPITOLO XX.

Rannodamento del libro presente co' susseguenti la Trinità stà nel fondo della Teologia, come misterioso fondamento.

ARTICOLO I.

Nesso co' libri che seguono.

190. — Abbiamo dunque trovato le supreme varietà dell'essere, le Categorie, abbiamo dimostrato, che non si possono ridurre a mi-
Prop. 26ª nor numero di queste tre: subiettività, obiettività, santità; o per dirlo altramente: realità, idealità e moralità. 53

Abbiamo dimostrato che queste sono le tre supreme forme dell'essere e che non si possono ridurre ad un numero minore.

Abbiamo del pari dimostrato, che sarebbe assurdo il concepire un' entità che non trovasse il suo luogo in una di quelle tre varietà universalissime come nella propria classe, e che fuori di quelle altro non si può pensare che l'essere astratto come loro iniziamento; e nulla fuori di questo.

E così crediamo d'aver soddisfatto al problema delle Categorie; e d'aver trovato il *principio ordinatore* dell'essere in tutta la sua estensione. Così la moltiplicità delle entità, che come un caos indistinto s'affaccia alla mente dell'uomo che comincia a speculare sulla natura dell'essere, già comincia a ricevere distinzione e luce.

Ma noi dobbiamo continuare questo lavoro ordinativo nel libro seguente nel quale tratteremo dell'*essere uno* in relazione alle Categorie, e incominceremo ad illustrare la relazione e la concordia, che tiene la moltiplicità coll'unità dell'essere: lavoro che continueremo ne' susseguenti. (*Teosofia* Vol. I. Cap. XX. art. I. n. 190. p. p. 154-155).

ARTICOLO IV.

Postulati necessari alle ricerche filosofiche de' libri seguenti.

195. — Sarebbe dunque impossibile inoltrarci nelle ricerche, che ci restano a fare intorno alla natura dell'essere, e molto più condurre la detta dottrina a quella perfezione di cui ella è suscettiva (limitata solo dal limite delle nostre facoltà individuali), se non assumessimo per conceduti due postulati, che dalle stesse dottrine, che con essi si rinvengono, ricevono poi compiuta dimostrazione; e questi due postulati sono:

1° Che l'Essere assoluto, il quale dicesi Dio, sussista;

2° Che l'Essere assoluto sussista identico in tre persone distinte, ciascuna assoluta ed infinita.

196. — I quali postulati, dicevamo, riceveranno dimostrazione dall'evidenza delle stesse dottrine che, dati quelli, si deducono: stantechè apparirà, che altre non ce ne potrebbero essere, a quelle contrarie, immuni da intrinseca lotta e contraddizione.

E per verità le stesse forme dell'essere per un raziocinio analogico conducono il pensiero a quelle stesse proposizioni che noi a principio ci contentiamo di chiamare « postulati » necessari alla scienza, che vogliam trattare. Perocchè l'essere nelle tre forme è identico. Se dunque quest'essere si concepisca infinito e assoluto, ci dà il concetto di Dio uno: e ben si può dimostrare, che ove non ci fosse quest'essere assoluto e infinito sussistente e intelligente, nè pure ci potrebbe avere l'*essere universale*, che è la verità che collustra le umane menti: la quale è quella dimostrazione della divina esistenza che noi già esponemmo nell'*Ideologia* (1457-1460, 1033 n.). Onde questa prima proposizione, che noi chiamiamo « postulato », rispetto all'Ontologia, è ad un tempo così dimostrata che non ci

può essere punto negata, specialmente se si avverte che l'Ideologia nostra non si deve dividere dall'Ontologia, e la si considera come una parte della medesima scienza, la Filosofia.

13° Le tre forme poi dell'essere, ove si trasportino nell'Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo, che come persone sussistenti e viventi. Essendo dunque quelle tre forme inconfusibili, perchè hanno una cotal relazione d'opposizione tra loro, e non potendo cadere nell'essere assoluto nessuna divisione reale, non c'è altra via d'intendere, come l'essere sussista in quelle tre forme, se non supponendo che egli sussista tutto intero in ciascuna.

Prop. 26ª

54

Ma se sussiste tutto intero in ciascuna, egli deve sussistere in ciascuna come vivente, come intelligente, come atto primo e puro, il che è quanto dire con que' caratteri appunto che sono i distintivi essenziali della personalità. Ed ecco già una forma della dimostrazione deontologica, la quale da sè stessa ci si manifesta. Anche al filosofo dunque, se a quest'altezza voglia elevarsi, convengono quelle nobilissime e verissime parole, che diceva Gregorio della Triade augustissima: « Mi sforzo di comprendere l'unità, e già i raggi ternari risplendono intorno a me: tento di distinguerli, e già mi hanno ricacciato nell' unità » (1).

Questo sublime mistero dunque è il profondo e immobile fondamento, su cui si possa innalzare l'edificio non solo della dottrina soprannaturale, ma anche della Teosofia razionale, ond'è veramente τῆς Κριστιανῶν ἔφορε Θεοσοφίας, come fu chiamato da un padre della Chiesa (2), Dal che, essendo dimostrato, se ne avrà questa conseguenza importante, che alla divina rivelazione la stessa Filosofia dovrà la sua perfezione, l'inconcussa sua base, e il suo inarrivabile fastigio. (*Teosofia,* Vol. I, Cap. XX, art. IV, nn. 195, 196, pagg. 158-160).

LEZIONE LXV.

Napoli S. Efrem Nuovo, 20 maggio 1849;
Dominica infra Oct. Ascens. D. N.

Esigendo dunque la perfezione della virtù, nel che consiste la grandezza morale, che l'uomo sia inteso unicamente a fare la volontà

---

(1) Οὐ φθάνω τό ἓν νοῆσαι, καὶ τοῖς τρισί περιλάμπομαι, οὐ φθάνω τὰ τρία διελεῖν καὶ εἰς τό ἓν αναφέρομαι Ap. Henvic. Steph. in Φθάνω.

(2) Dall'Autore dell'Opera περὶ μυστικῆς Θεολογίας, c. I.

di Dio, e che dimentichi sè stesso, cioè gli interessi proprii soggettivi, per non vivere che a seconda dell'oggetto; e quindi esigendo di aspettare ogni protezione, difesa, laude e gloria da Dio medesimo, che provvede magnificamente a' suoi servitori; esigendo finalmente che tutto ciò che appartiene al bene eudemonologico si brami e si aspetti come un effetto che fiorisce dal bene morale, di cui, secondo l'ordine ontologico, deve essere una cotale appendice e finimento, e non da sè stesso senza la sua connessione naturale del bene morale; era mestieri che Cristo, destinato ad essere il tipo e il realizzamento d'ogni perfezione, non provvedesse al proprio esaltamento, non usasse della divinità che possedeva a rendersi impassibile e glorioso, o a sottrarsi in altro modo dalle condizioni penali degli altri uomini, e quindi nè pure a togliersi dalla persecuzione che gli sarebbe fatta a cagione della sua giustizia odiata dal mondo maligno, che non riconosceva altra grandezza umana se non la fisica e l'intellettuale, ma che anzi sopportasse per la giustizia l'estremo dei patimenti e la morte. Il Padre celeste, per la ragione appunto che amava il Verbo incarnato di un amore eterno ed infinito, doveva vedere questa grandezza e perfezione morale di Cristo, in cui l'umanità dovea essere recata all'estrema altezza della eccellenza, la quale nel bene morale primieramente consiste. Questa dunque fu l'opera commessa dal Padre al Figliuolo mandato da lui nel mondo; questa volontà del Padre fu l'unica e costante regola della condotta di Cristo: *Meus cibus est, ut faciam voluntatem ejus qui misit me, ut perficiam opus ejus* (1). L'opera del Padre era l'uomo: quest'opera doveva essere condotta alla perfezione dal Figliuolo vestito dell'umana natura. *Non quaero voluntatem meam, sed voluntatem ejus qui misit me* (2): cioè io non cerco la mia volontà umana, soggettiva, non vo dietro all'istinto limitato dell'umanità; ma cerco la volontà perfettissima ed infinita di Dio Padre da cui procedo, e da cui sono mandato al mondo. Or questa volontà del Padre era ella una volontà positiva ed arbitraria? Voleva così il Padre perchè così era bene, ovvero era bene perchè così voleva il Padre? E se il Padre voleva così perchè era bene, qual' è la ragione onde Cristo disse sempre esser venuto a far la volontà del Padre, in luogo di dire esser venuto a fare ciò che in sè stesso era il bene perfetto, giacchè in tal caso l'essere bene ciò che faceva sarebbe stato una ragione del suo operare anteriore a quella della volontà del Padre,

(1) IOANN. IV, 34.

(2) IOANN. V, 30.

giacchè l'essere bene sarebbe stato la ragione dello stesso volere del Padre? Se poi la volontà del Padre era unicamente positiva ed arbitraria, non sarebbe ella stata una volontà senza ragione? e una volontà crudele, come quella che sommetteva il Figliuolo a tanto patimento senza una necessità?

Per rispondere a questa difficoltà conviene prima di tutto riflettere, che non vi ha nulla di anteriore alla divinissima Trinità; non vi ha Dio, perchè Iddio è la Trinità; non vi ha l'essere, perchè l'essere è Dio; non vi ha l'ordine dell'essere, perchè appunto non vi ha l'essere, e l'ordine intrinseco e fondamentale dell'essere consiste nelle relazioni personali che costituiscono l'augustissima Triade; non vi ha dunque nè pure la forma morale dell'essere, perchè non vi ha l'ordine dell'essere di cui la forma morale è parte completiva. Ora questa forma morale è prima di tutto, nella sua assoluta ed originale perfezione, come persona, la persona dello Spirito Santo. Ora la persona dello Spirito Santo, che è l'essere oggettivo amato per sè stesso, procede dal Padre per mezzo del Figliuolo *per modum voluntatis,* come dicono i Teologi, giacchè amare e volere suonano lo stesso, onde l'essere oggetto persona, amato ossia voluto per sè stesso dalla sussistenza, cioè dal Padre, è lo Spirito Santo dove risiede l'assoluto bene morale, l'assoluta e personale santità. Vi ha dunque una volontà personale del Padre che è la spirazione che mette in atto lo Spirito Santo, nel quale la moralità essenziale come in proprio fonte si raccoglie. Non è anteriore adunque a questa volontà alcun bene morale, ma il bene morale originariamente da essa procede e si costituisce, ed è ad essa contemporaneo, ma secondo l'ordine logico posteriore. Convien dunque dire che la volontà del Padre, di cui parliamo, sia la ragione prima anteriore ad ogni moralità; ma, lungi da essere irragionevole ed arbitraria, è anzi quella che costituisce ogni ragione morale, ed è necessaria, come è necessaria nell'essere divino la spirazione del Santo Spirito che compisce e perfeziona la divinità sussistente in tre forme persone. A questa volontà per tanto si riferiva Gesù Cristo quando diceva di cercare non la volontà propria, ma la volontà di colui che lo ha mandato, di colui da cui egli stesso generato *ab eterno* aveva ricevuto di spirare, con una sola spirazione, lo Spirito Santo; di volere l'essere per sè voluto, per sè amato. Quest'essere adunque, in quanto è infinitamente amato, è l'oggetto della volontà del Padre e del Figliuolo, e la norma dell'operare di Cristo, il quale perciò doveva dare le massime ed esterne prove dell'amore verso l'essere

stesso, sia in Dio dov'è assolutamente e per essenza, sia negli uomini dov'è contingente, relativo e partecipato.

E quindi tale volontà del Padre, avendo una necessità morale, è chiamata da Cristo anche precetto, o mandato, e s'estende a tutte le azioni e passioni di quello che dovea esser tipo agli uomini di ogni perfezione: *quia ego ex meipso non sum locutus, sed qui misit me Pater, ipse mihi mandatum dedit quid dicam, et quid loquar. Et scio quia mandatum ejus vita eterna est. Quae ergo ego loquor, sicut dixit mihi Pater, sic loquor* (1).

E dice che questo mandato del Padre è la vita eterna, a cui riscontro sta la vita temporale; perocchè quel mandato essendo essenzialmente morale, contenente cioè la spirazione dello Spirito Santo che è il bene morale sussistente personalmente, esso dee contenere necessariamente la *vita morale*, la quale di natura sua è l'eterna.

Con che in pari tempo dimostra, quanto il mandato del Padre valga più della vita temporale, la quale è passeggiera e momentanea, per modo che nulla si debba riputare il getto di questa pel guadagno di quella. Per adempire dunque questo mandato, e mostrare il suo amore al Padre (e nell'amore, come dicevamo, sta la forma morale dell'essere), Cristo non prezzò punto la temporale sua vita, e si soppose a quella passione che doveva essere l'estremo della morale eccellenza: *Iam non multa loquar vobiscum. Venit enim princeps mundi hujus et in me non habet quidquam. Sed ut cognoscat mundus quia diligo Patrem, et sicut mandatum dedit mihi Pater, sic facio. Surgite eamus hinc* (2). Il che è quanto dire che non moriva per necessità di giustizia, giacchè il demonio, che in lui non possedeva cosa alcuna, non aveva alcun diritto di conquista sopra di lui, e però non poteva dargli morte come agli altri uomini. Ma che egli nulladimeno moriva non costretto, ma per ispontaneo amore al Padre; il quale amore tuttavia era una necessità morale, e però un mandato del Padre, che, volendo in lui l'eccellenza morale, voleva l'amore e la prova suprema dell'amore, lo spontaneo sacrificio della vita.

Onde la morte di Cristo fu al tutto spontanea ed effetto d'amore: ma, perchè questa spontaneità d'amore era la suprema eccellenza della virtù dal Padre voluta nel suo Figliuolo umanato, perciò era ad un tempo stesso un mandato o precetto del Padre suo. Le quali

(1) IOAN. XII, 49, 50.

(2) IOAN. XIV, 30-31.

due qualità, in apparenza opposte ma veramente armoniche, della morte di Cristo, cioè l'essere essa effetto di spontaneo amore e nello stesso tempo mandato del Padre che voleva questo amore nel Figliuolo, sono congiunte da Cristo anche in queste altre sue parole: *Propterea me diligit Pater, quia ego pono animam meam ut iterum sumam eam. Nemo tollit eam a me; sed ego pono eam a meipso; et potestatem habeo ponendi eam, et potestatem habeo iterum sumendi eam. Hoc mandatum accepi a Patre meo* (3). E che il sacrificio dipendesse dalla sua libera volontà era stato già predetto anche di Isaia che avea scritto di lui: *Oblatus est quia ipse voluit et non aperuit os suum: sicut ovis ad occisionem ducetur, et quasi agnus coram tondente se obmutescet, et non aperiet os suum* (4). Ora, nelle citate parole di Cristo trovasi la conferma di quanto abbiamo detto: « Per questo, dice, mi ama il Padre, perchè io depongo l'anima mia per riprenderla ». Ora l'amore, che il Padre ha al suo Verbo come essenzialmente amabile ed amato, è la spirazione dello Spirito Santo; il Verbo, *in quanto* è oggetto
Prop. 26ª amato, e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sè cognito, è la persona dello Spirito Santo, la quale amabilità amata è l'essenza morale. Convien dunque che anche il Verbo incarnato, l'Uomo-Dio, fosse amato dal Padre, in quanto attuava la massima virtù morale, il massimo amore, di cui il sacrificio della vita temporale è il massimo atto, la massima prova: di maniera che il mandato dato a Cristo dal Padre è un atto di massimo amore del Padre verso il Figlio, è l'amore stesso del Padre e del Figliuolo formante la norma che doveva seguire l'umanità assunta dal Figliuolo. 55

Ed ancora è da osservarsi, che non è solo volontà e mandato del Padre che il Figliuolo deponga spontaneamente la sua vita temporale acciocchè così eserciti la perfezione della virtù morale, ma è volontà del Padre altresì che poi la riprenda, e non più temporale, ma impassibile, gloriosa, resa vita eterna; e quindi il Figliuolo, a capello in accordo col Padre, non la dimette per dimetterla, ma per riassumerla dimessa; e in questo ancora è amato dal Padre, e in questo ancora ama il Padre: « Per questo mi ama il Padre, perchè io depongo l'anima mia per assumerla di nuovo. Nessuno me la toglie; ma io la pongo da me stesso, ed ho la podestà di riassumerla. Questo comandamento ho io ricevuto dal Padre ». Onde

(1) IOANN. X, 17-18.

(2) Is. LIII, 7.

il comandamento del Padre si estende, non meno che alla morte, altresì alla risurrezione del Figliuolo : il male ed il bene per amore egualmente ; e l'amore del Padre che vuole, è l'amore del Figliuolo che eseguisce ; tutto il comandamento non è che amore : il bene eudemonologico qui tiene la naturale sua relazione col bene morale ; non precede quello, è una sequela, un'appendice, un compimento di questo.

(*Introd. del Vang.* secondo Giov. lez. 65, pp. 196-201).

PROPOSIZIONE XXVI

26. L'essere nelle tre forme (*subbiettività, obbiettività, santità*, o per dirlo altramente: *realità, idealità, moralità*) è identico — Le tre forme poi dell'essere, ove si trasportino nell'Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo che come persone sussistenti e viventi. (*Teosof.* vol. I. nn. 190, 196, p. 154, 159). — Il Verbo *in quanto* è amato, e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per se cognito, è la persona dello Spirito Santo. — (*Introd. del Vang.* secondo Giov. Lez. 65, pag. 200).

XXVI. Tres supremae formae *esse*, nempe subiectivitas, obiectivitas, sanctitas, seu realitas, idealitas, moralitas, si transferantur ad esse absolutum, non possunt aliter concipi nisi ut personae subsistentes et viventes.

Verbum, quatenus obiectum amatum, et non quatenus Verbum, idest obiectum in se subsistens per se cognitum, est persona Spiritus Sancti.

Analisi della ventiseesima proposizione.

Questa proposizione fu composta con quattro brandelli di testo, i primi tre della quale furono stralciati dal I. volume della *Teosofia* in questo modo: le parole: L'essere nelle tre forme, furono estratte dalla pag. 159, n. 196, linee 14, 15; le altre parole: subiettività, obiettività, santità; o per dirlo altramente: realità, idealità e moralità, furono estratte dalla pag. 154, n. 190, linee 20, 21; le due parole: è identico, furono estratte dall'anzidetta pag. 159, n. 196, linea 15; il terzo brandello: Le tre forme poi dell'essere, ove si trasportino nell'Essere assoluto, non si possono più concepire in al-

tro modo, che come persone sussistenti e viventi, fu stralciato dalla stessa pag. 159, linee 27, 28, 29. Finalmente il quarto brandello: Il Verbo, *in quanto* è oggetto amato e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sè cognito, è la persona dello Spirito Santo, fu desunto dall'*Introduzione del Vangelo* secondo GIOVANNI pag. 200, linea 26, 27, 28.

Le prime quattro parole del testo latino della proposizione: Tres supremae formae *esse*, non sono una traduzione del primo brandello: L'essere nelle tre forme è identico, che nel testo del Rosmini si trova nella suddetta pagina 159, linee 14, 15 del I volume della *Teosofia*, ma sono una traduzione di queste altre parole: le tre supreme forme dell'essere, che trovansi nel detto volume a pagina 154. linee 22, 23. I compilatori adunque della proposizione sonosi sbagliati nel trascrivere il primo brandello nel testo italiano, che non corrisponde al latino. I lettori per trovare le parole; le tre supreme forme dell'essere, vadano coll'occhio sul testo del Rosmini riportato qui sopra a pag. 260, nella linea 13. I primi tre brandelli presi da tre periodi in pagine diverse, nel testo latino furono agglomerati in un periodo solo.

Leggendo la prima parte di questa proposizione, che consiste nei primi tre brandelli, pescati nel testo del Rosmini nella maniera come abbiam veduto, potrebbe qualcuno sospettare e temere che il Rosmini abbia abbassata e ridotta la Trinità alle tre supreme forme dell'essere, o abbia queste innalzate a quella. « Non tema, dice il Buroni, questo pericolo per ciò che spetta al Rosmini, il quale inculcò del continuo che queste tre forme dell'essere *reale, ideale, morale,* che rifulgono a noi e riscontriamo dappertutto nel mondo, non sono le tre persone della SS. Trinità che insegna la Fede, ma son solo certi cotali indizii di quelle, che i santi Dottori cristiani chiamano *appropriazioni,* come la potenza è appropriata al Padre, la sapienza al Figliuolo, la bontà allo Spirito Santo, e non costituiscono già la Trinità in sè stessa quale è rivelata autorevolmente dalla Fede e già si presuppone, ma la manifestano *utcunque,* come dice l'Angelico, all'umana ragione che filosofa con gaudio e ammirazione sulle verità della Fede ». (*La Conversione Dialettica,* pagina 19, Torino 1879.)

I compilatori della proposizione vogliono proprio far dire al Rosmini di sì, dove dice di no, e viceversa. Abbiam veduto, che quelle parole: subiettività, obiettività, santità; o per dirlo altramente: realità, idealità e moralità; furono estratte dal I volume della *Teosofia*

pag. 154, n. 190, linee 20, 21; ora nella pagina seguente 155, il Rosmini intitola l'articolo II, così: *Le tre forme dell'essere non sono la divina Trinità, ma qualche cosa che ad essa analogicamente si riferisce*; e poi comincia così: « 191. Prima però d'entrare in questo gran campo, di due cose dobbiam avvertire i lettori.

» La prima si è, che il mistero dell'augustissima Trinità, che rivelato da Dio agli uomini noi cristiani professiamo di credere sulla parola di Dio rivelante, è cosa infinitamente diversa dalle nostre tre forme dell'essere, benchè in queste risplenda una certa analogia con quell'altissimo dogma ». E più giù: « 192. Ora che la dottrina delle tre forme dell'essere sia cosa infinitamente diversa da quella divina Trinità, assai facilmente si può conoscere, quando si considera, che in questa si professa l'esistenza in Dio di tre persone *perfette, assolute, intere* (1). Ma le nostre tre forme non sono tali. E per convincersene basta considerare la *forma oggettiva*, la quale non presentando nessuna *subiettività* in sè vivente, non può essere ancora una persona, ma è unicamente l'essere impersonale in quanto dimora semplicemente come *oggetto* davanti alla nostra mente ». Si legga il resto qui sopra a pag. 240 nel riportato articolo; *In secondo luogo* ecc.

Se ben si riflette ai ragionamenti che fanno i santi Padri, e Dottori della Chiesa, filosofando sulla Trinità delle persone in Dio, eglino si appoggiano sempre alle tre supreme forme dell'essere, come a qualche cosa che analogicamente ad essa si riferisce. « Principium totius divinitatis, scilicet Pater, dice S. Tommaso, repraesentatur per id, quod est primum in creatura, scilicet per hoc quod est in se una subsistens (forma reale): Verbum vero per formam cujuslibet creaturae; nam in his quae ab intelligente aguntur, forma effectus a conceptione intelligentis derivatur (forma ideale); amor vero in ordine creaturae » (forma morale) — (*De Potentia*, q. IX. art. 9).

« In creaturis igitur rationalibus, in quibus est intellectus et voluntas, invenitur repraesentatio Trinitatis per modum imaginis, in quantum invenitur in eis verbum conceptum, et amor procedens. Sed in creaturis omnibus invenitur repraesentatio Trinitatis per modum vestigii; in quantum in qualibet creatura inveniuntur aliqua, quae **necesse est reducere in divinas personas**, sicut in causam. Quaelibet enim creatura subsistit in suo esse (ecco la forma reale), et habet formam, per quam determinatur ad speciem (ecco la forma

(1) S. Athanas. *In hoc dictum*: Omnia mihi tradita sunt a Padre etc.

ideale), et habet ordinem ad aliquid aliud (la forma morale). Secundum igitur quod est quaedam substantia creata (forma reale), repraesentat causam et principium; et sic demonstrat personam Patris, qui est principium non de principio. Secundum autem quod habet quamdam formam et speciem, repraesentat Verbum, secundum quod forma artificiati est ex conceptione artificis. Secundum autem quod habet ordinem, repraesentat Spiritum Sanctum, in quantum est amor; quia ordo effectus ad aliquid alterum, est ex voluntate creantis. Et ideo dicit Augustinus (*De Trinit.* Lib. VI, c. 10) quod: « vestigium Trinitatis invenitur in unaquaque creatura secundum quod unum aliquid est (forma reale); et secundum quod aliqua specie formatur (forma ideale); et secundum quod quemdam ordinem tenet » (forma morale). Et ad haec etiam reducuntur illa tria, *numerus*, *pondus*, *mensura*, quae ponuntur (*Sap.* XI). Nam mensura refertur ad substantiam rei limitatam suis principiis (forma reale), numerus ad speciem (forma ideale), pondus ad ordinem (forma morale). Et ad haec tria reducuntur alia tria quae ponit Augustinus (Lib. *de natura boni.* cap. 3): modus, species, et ordo; et ea quae ponit (Lib. 83 *quaest*, 18), *quo constat*, *quo discernitur*, *quo congruit*. Constat enim aliquid per suam substantiam (forma reale), discernitur per formam (forma ideale), congruit per ordinem (forma morale). Et in idem de facili reduci possunt quaecumque sic dicuntur ». (*Sum.* 1, q. 45, art. 7).

Hujusmodi autem divinae Trinitatis similitudinem in mente humana possumus considerare Ipsa enim mens, ex hoc quod se actu intelligit, verbum suum concipit in seipsa; quod nihil aliud est quam ipsa intentio intelligibilis mentis, quae et intentio intellecta dicitur, in mente existens; quae, dum ulterius seipsam amat, seipsam producit in voluntate ut amatum. Ulterius autem non procedit intra se, sed concluditur circulo, dum per amorem redit ad ipsam substantiam, a qua processio inceperat per intentionem intellectam; sed fit processio ad exteriores effectus, dum ex amore sui procedit ad aliquid faciendum. Et sic tria in mente inveniuntur; mens ipsa, quae est processionis principium in sua natura existens; (forma reale); et mens concepta in intellectu (forma ideale); et mens amata in voluntate (forma morale). — (*Contra Gent.* Lib. IV, cap. 26). — E lo stesso San Tommaso nella Somma Teologica, questione 32, articolo 1°, rispondendo alla prima obbiezione, che i filosofi platonici avessero conosciuto il Verbo, dice, che lo conobbero *non secundum quod Verbum significat personam genitam in divinis, sed*

secundum quod per Verbum intelligitur **ratio idealis,** *per quam Deus omnia condidit, quae Filio appropriatur.*

S. Bonaventura facendo la stessa questione, risponde: Quod philosophi nunquam per rationem cognoverunt personarum trinitatem, nec etiam pluralitatem, nisi haberent aliquem habitum fidei, sicut habent aliqui haeretici; unde quae dixerunt, aut locuti sunt non intelligentes, aut fidei radio illustrati.

Est alia trinitas appropriatorum, scilicet **Unitatis, Veritatis, et Bonitatis,** et hanc cognoverunt quia habet simile.

1. Ad illud ergo quod obiicitur, quod per tripartitam philosophiam cognoverunt philosophi Trinitatem; dicendum, quod verum est, quod per illud et per alia venerunt in cognitionem appropriatorum, credentes vero in cognitionem utriusque trinitatis ». (Lib. 1. *Sent. Dist* 3, q. 4). Questa *trinitas appropriatorum* sono precisamente le tre supreme forme dell'essere del Rosmini, reale, ideale, e morale. Come ha detto di sopra S. Tommaso, *haec tria*, e S. Bonaventura, questa *trinitas appropriatorum*, queste tre supreme forme dell'essere, *necesse est reducere in divinas personas*, che è poi lo stesso linguaggio usato dal Rosmini nel terzo brandello della proposizione. « Le tre forme poi dell'essere, ove si trasportino nell'Essere assoluto, non si possono più concepire in altro modo, che come persone sussistenti e viventi », con quel che segue, che i compilatori della proposizione hanno avuto l'avvedutezza di ommettere, e che i lettori potranno vedere qui sopra a pag. 262, linee 4, 5, 6. Tutte le cose, come insegna S. Tommaso, se si considerano nell'Essere assoluto, in Dio, *habent esse divinum, habent esse increatum.* (*Sum.* 1, q. 18, art. 4); *non sunt aliud a Deo; sunt creatrix essentia*; come abbiam veduto di sopra a pag. 127.

Veniamo all'ultimo brandello della proposizione; ma riportiamo prima di tutto il periodo intero da cui fu estratto. « Ora l'amore, che il Padre ha al suo Verbo come essenzialmente amabile ed amato, è la spirazione dello Spirito Santo; il Verbo, *in quanto* è oggetto amato e non in quanto è Verbo cioè oggetto sussistente per sè cognito, è la persona dello Spirito Santo, la quale amabilità amata è l'essenza morale ».

Il Rosmini in questa stessa Lezione a pag. 198 dice quanto segue: « Per rispondere a questa difficoltà conviene prima di tutto riflettere, che non vi ha nulla di anteriore alla divinissima Trinità: non vi ha Dio, perchè Iddio è la Trinità; non vi ha l'essere, perchè l'essere è Dio; non vi ha l'ordine dell'essere, perchè appunto non

vi ha l'essere, e l'ordine intrinseco e fondamentale dell'essere consiste nelle relazioni personali che costituiscono l'augustissima Triade; non vi ha dunque neppure la forma morale dell'essere, perchè non vi ha l'ordine dell'essere di cui la forma morale è parte completiva. Ora questa forma morale è prima di tutto, nella sua assoluta ed originale perfezione, come persona, la persona dello Spirito Santo. Ora la persona dello Spirito Santo, che è l'essere oggettivo amato per sè stesso, procede dal Padre per mezzo del Figliuolo *per modum voluntatis*, come dicono i Teologi, giacchè amare e volere suonano lo stesso, onde l'essere oggetto persona, amato ossia voluto per se stesso dalla sussistenza, cioè dal Padre, è lo Spirito Santo dove risiede l'assoluto bene morale, l'assoluta e personale santità. Vi ha dunque una volontà personale del Padre che è la spirazione che mette in atto lo Spirito Santo, nel quale la moralità essenziale come in propria fonte si raccoglie ».

L'astuzia dei compilatori della proposizione è stata quella di estrarre l'ultimo brandello di essa, perchè preso isolatamente, e disgiunto da tutto ciò che dice il Rosmini in questa medesima Lezione intorno alla SS. Trinità, non presenta un pensiero completo e può dar luogo a malintesi. Per designare la persona dello Spirito Santo non basta il dire che *il Verbo in quanto è oggetto amato.... è la persona dello Spirito Santo;* questa locuzione è incompleta, se si considera senza il resto che dice il Rosmini in questa Lezione, come abbiam veduto nel tratto riportato qui sopra, dove sparisce ogni ombra d'inesattezza teologica che potrebbe presentare l'inciso stralciato e isolato dal testo. Supponiamo pure che il Rosmini in questa Lezione non si fosse espresso tanto bene, e che il suo parlare non avesse tutta quella precisione che si esige in tale argomento, la regola da tenersi in simili casi fu stabilita da Benedetto XIV nella sua Costituzione *Sollicita ac provida* al §, 18, che abbiamo riportato qui sopra a pag. 194, dove, per dirlo di nuovo, egli ammonisce, che non si può dare un retto giudizio del vero senso di un autore se non si tien conto di tutto ciò che ha detto in altri luoghi delle sue opere; e che non si deve pronunciare un giudizio sopra una proposizione isolata dal contesto; perchè spesso accade che quel che ha detto uno scrittore per incidenza, od anche oscuramente in un luogo, si trova poi in un altro spiegato distintamente, copiosamente e con ogni chiarezza in guisa da togliere ogni sospetto ed ombra sulla sanità della sua dottrina. Riportiamo qui altre testimonianze del Rosmini, che dissipano ogni ombra sulla sua dottrina intorno alla Trinità.

« Nome proprio di Dio è quello di *vita*, la sua essenza è vita. Non è vera vita ove non è sentimento. Il sentimento adunque in Dio è essenza divina (1).

Il Padre è la essenza divina, un sentimento, un **Io** che conosce sè stesso. Questa essenza, in quanto è conoscente è *sapiente*, e perciò la sapienza conviene all'essenza divina.

Ma la essenza, in quanto è cognita, in quanto è affermata, essa è l'*oggetto* di sè, conoscente sè stessa. Ora questo oggetto, che non è la sapienza, ma l'oggetto della sapienza, è in un modo diverso interamente da quello che sono gli oggetti della mente nostra. Gli oggetti della mente nostra sono forme accidentali di essa mente, i quali, come oggetti, a noi non appartengono, fossimo anche noi stessi, perchè noi come *oggetti* della nostra mente non abbiamo alcuna sussistenza propria, non alcun sentimento, non alcuna coscienza: noi non esistiamo che come *soggetto* che ha, ossia che vede degli oggetti. Tutt'altro avviene in Dio. La essenza divina, come oggetto di sè, ha un sentimento che la fa sussistere senza cessare di essere oggetto, ella è un **Io — oggetto.** Questa sussistenza, questa essenza nella *relazione di oggetto* è il **Verbo,** e in opposizione a quest'oggetto, la essenza, in quanto è conoscente, è il **Padre.** Così non è la essenza sola, che ha generato il Figliuolo *per modum intellectus*, come dicono le scuole, ma è il Padre che ha generato, cioè la essenza nella relazione di conoscente un oggetto, non qualunque, ma un oggetto sussistente. Se la essenza conoscesse unicamente sè, non esisterebbe ancora come Padre, perchè non sussisterebbe il Figliuolo: ma conoscendo sè come oggetto sussistente, avente la vita (2), il sentimento come oggetto, il Padre ha generato, e il Figliuolo per questa generazione esiste.

La essenza divina conoscente, sapiente, ama sè stessa, e in questo sta la santità. L'amore adunque e la santità è comune alle tre divine persone, in quanto appartiene all'essenza divina. Ma la essenza divina generante (conoscente e pronunciante sè stessa come sussistente, come oggetto) è una e la medesima colla essenza divina generata (oggetto della conoscenza, vitalmente sussistente). Ora questa

---

(1) Come in Dio sia *vita* e *sentimento*, si legga S. Agostino (*De Trinitate* Lib. 15, cap. 4 e 5, n. 6 e 7), e si vedrà che il linguaggio usato qui dal Rosmini non è diverso da quello di S. Agostino.

(2) *Sicut enim Pater habet vitam in semetipso: sic dedit et Filio habere vitam in semetipso* (Giov. V. 26).

essenza divina, una, generante e generata, ama sè stessa e, in quanto ama sè stessa, è carità e santità. Ma ella stessa come amabile, come amata, come termine dell'amore, sussiste. Nel che ci ha questa differenza fra l'amore che abbiamo noi di noi stessi, e l'amore che ha di sè il Padre e il Figliuolo. Noi sussistiamo come amanti; ma come amabili e amati, non siamo più che una forma intellettiva accidentale, non siamo che un termine dell'amore, non esistente in sè stesso, ma solo nell'amore dell'amante. All'opposto in Dio la essenza divina, come amabile e amata, sussiste, ella ha un sentimento, e un **Io** come amato. Questa essenza, intesa e sussistente come amata, è lo **Spirito Santo.**

La essenza amata è la essenza intesa e pronunciata, come è pure la stessa essenza conoscente. Ma questa unica essenza sussiste come conoscente, conosciuta, e amata. E sussistendo in queste tre relazioni, in questi tre diretti sentimenti, essa acquista le proprietà di generante, generata, e spirante e spirata: essa insomma è Dio Padre, Figliuolo e Spirito Santo » (*Antropologia soprannaturale*, vol. I, pag. 154, e segg.).

« Dal che si vede, che le persone divine del Figliuolo e dello Spirito Santo non si devono concepire come *effetto* perchè l'effetto ha qualche cosa di essere diverso dall'essere della causa, quando le tre persone hanno tutto l'essere identico numericamente, e il solo modo, in cui tutto l'essere identico è, è diverso: e quell'essere è tutto atto primo identico in modo subiettivo, obiettivo e santo. Poichè l'atto stesso intellettivo (non ispeculativo solo, ma assoluto, e però pratico e volitivo) come *subietto*, cioè come avente la relazione di producente sè stesso come obbietto, è la persona del Padre; e sè stesso prodotto, generato, *obietto*, è la persona del Figliuolo; e obietto vivente essenzialmente amato è la persona dello Spirito Santo ». (*Teosofia*, vol. III. pag. 118, n. 1274). Si legga l'articolo nello stesso volume a pag. 99, intitolato: *Descrizione della trinità delle divine persone per mezzo delle loro relazioni d'origine.*

Mi pare che ciò basti, *ut offusae priori sententiae tenebrae, quibus involuta pravi sensus speciem exhibebat, penitus dispellantur, omnisque labis expers propositio dignoscatur,* come dice Benedetto XIV nel citato paragrafo.

PROPOSIZIONE XXVII

TESTO DI ROSMINI

LEZIONE LXXXV.

S. Lucia sopra Caserta presso i RR. Minori Riformati,
23 giugno 1849, S. Petr. M. et V. S. I. B.

Venendo ora alla vita eucaristica, quaggiù velata, colassù in cielo palese, dico primieramente che i veli che ci nascondono al presente il corpo e il sangue glorioso di Cristo sono gli accidenti del pane e del vino, che soli cadono sotto i nostri sensi esteriori.

Ora è da considerarsi che il pane e il vino consecrato (che non è più nè pane nè vino) fa cogli accidenti che conserva, ne' nostri organi sensorii e nell'interno del nostro corpo, gli stessi effetti fisici come non fosse consecrato, cioè come fosse ancora vero pane e vero vino. Ora, questi effetti fisici non sono gli effetti eucaristici.

Il corpo adunque ed il sangue di Cristo si sta totalmente nascosto sotto gli accidenti del pane e del vino, che naturalmente e per la fisica legge de' corpi non produce nessun effetto sul corpo nostro. Quando viveva Gesù Cristo in terra, il suo corpo passibile e mortale era sensibile ed operante ne' corpi degli altri uomini secondo le ordinarie leggi fisiche che presiedono alla mutua azione de' corpi fra loro: ma non così il corpo eucaristico di Gesù Cristo, nel quale tali leggi sono tutte sospese dall'onnipotenza divina, e però non è visibile, nè tangibile, nè odorabile, ecc.

Quindi procede che gli effetti eucaristici dipendono unicamente dalla volontà e podestà dello stesso nostro signor Gesù Cristo, secondo quelle leggi che governano l'ordine morale.

Di che avviene che quelli che non sono battezzati, e quindi incorporati a Cristo, non ne ricevono alcun effetto (se non gli effetti fisici degli accidenti); e lo stesso si dica di quelli che assumono il Santissimo Sacramento colla coscienza o colla volontà di peccato mortale (oltre il sacrilegio che commettono), perocchè: *quicunque manducaverit panem hunc vel biberit calicem Domini indigne, reus erit corporis et sanguinis Domini* (1).

Consegue ancora che gli effetti eucaristici vengano da Cristo prodotti ne' fedeli che ricevono il suo corpo santissimo, secondo il tenore della loro disposizione; e però quelli che sono meglio disposti, e più e meglio cooperano cogli atti della loro volontà, ne ricevano in maggior copia, e in minore gli altri.

I quali effetti sono primieramente operazione dello Spirito di Cristo che diffonde la carità nelle anime: ed è per ciò che Cristo disse, parlando dell'Eucarestia: Spiritus est qui vivificat: caro non prodest quidquam: verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt (2).

24 giugno.

Ma egli conviene che noi esponiamo per quanto ci è dato, in che modo Cristo col suo Spirito produca in colui che riceve il suo corpo ed il suo sangue cotesti maravigliosi effetti. È dunque da considerare primieramente, che il supremo principio operatore in Cristo è il Verbo, il quale perciò non è soltanto persona divina, ma persona di Cristo, cioè persona divina incarnata; giacchè la persona d'un individuo intelligente, è quel supremo principio operativo che è in esso. Ora, come la persona divina del Verbo unì a sè la natura umana? Certa cosa è che il Verbo per questa unione non sofferì passione, nè cangiamento alcuno, non essendone suscettibile, come quello che è immutabile, ed in cui non cadono accidenti di sorta. Ma è da riflettere, qual preliminare della dottrina che dobbiamo esporre, che le cose tutte esistono nel Verbo non solo idealmente, ma anche realmente, come abbiamo detto (Lez. XXXV, XLII, facc. 111, 122), in un modo oggettivo; e in questo modo oggettivo, come tutte l'altre cose, così esisteva nel Verbo anche l'umanità di Cristo. Ma qui non ci ha ancora l'incarnazione, non ci ha l'unione ipostatica: altramente il Verbo sarebbe stato congiunto con

(1) *I Cor.* XI, 27.

(2) Ioann. VI, 64.

tutte le creature ipostaticamente, il che è assurdo. L'esistenza oggettiva è sempre divina; le cose create non hanno che un' esistenza soggettiva, o un' esistenza che alla soggettiva si riferisce (esistenza extrasoggettiva). Quindi le cose nella loro esistenza oggettiva, appartenenze del Verbo, non sono le cose quali esistono puramente a sè stesse, dal che viene che sieno creature reali. L'esistenza oggettiva delle creature è reale pel Verbo (assolutamente reale), ma non è nelle creature stesse, la cui esistenza propria è soltanto soggettiva, di maniera che quella potrebbe essere nel Verbo (ed è il Verbo stesso) senza che queste ancor fossero. Laonde le creature per la sola esistenza oggettiva non sono a sè stesse; e, quando esse sono (soggettivamente), allora esse non (1) apprendono necessariamente il Verbo, sebbene il Verbo le abbia in sè oggettivamente, e l'esistenza oggettiva e soggettiva sieno due modi dello stesso ente. Acciocchè dunque il Verbo assuma a sè e si congiunga una creatura intellettiva in quanto questa è a sè stessa, non basta ch'egli l'abbia oggettivamente, sebbene realmente, in sè; ma è necessario ch'egli si congiunga quella creatura soggettivamente a sè.

Così fece incarnandosi, cioè congiungendo a sè la natura umana in individuo ipostaticamente. La mutazione, come dicevamo, non avvenne in lui, ma nella natura umana assunta, la quale trovò d'esser mossa e governata, come da suo proprio principio supremo, dalla persona del Verbo. La comunicazione di Dio soggettiva all'umanità è operazione dello Spirito Santo; quindi il Verbo s'incarnò per opera di esso Spirito: *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi: ideoque et quod nascetur ex te sanctum, vocabitur Filius Dei* (2). E Cristo chiama sè stesso: *quem Pater sanctificavit et misit in mundum* (3), facendo precedere, non quanto al tempo ma quanto al concetto, la santificazione alla missione nel mondo, quasi venendo a dire santificò l'umanità di Cristo in modo che *nello stesso tempo* mandò in essa il Verbo, il quale a sè ipostaticamente unita l'assunse. Onde l'Apostolo chiama Cristo, *qui praedestinatus est Filius Dei in virtute secundum spiritum sanctificationis* (4). E la stessa parola *Cristo* significa *l' unto del Signore,*

---

(1) La stampa qui sembra sbagliata. Dovrebbe dire: « non appartengono necessariamente al Verbo »

(2) Luc. I, 35 — Matth. I, 20.

(3) Ioann. X, 36.

(4) Tom. I, 4.

così venendo chiamato Colui che era stato mandato coll'unzione dello Spirito Santo, come avevano già preannunziato i Profeti: *Spiritus Domini super me,* dice il Redentore in Isaia: *propter quod unxit me, evangelizare pauperibus misit me, sanare contritos corde* (1). E il Salmo: *Propterea unxit te, Deus, Deus tuus oleo letitiae* (2). E all'udire il racconto che Pietro e Giovanni fecero del processo loro intentato dalla Sinagoga dopo la guarigione dello storpio alla porta del tempio di Gerusalemme, i primi discepoli dissero: *Convenerunt enim vere in civitate ista, adversus sanctum puerum tuum Iesum quem unxisti, Herodes et Pontius Pilatus cum gentibus et populis Israël* (3). E S. Pietro alla famiglia del Centurione dice di Gesù: *Vos scitis — quomodo unxit eum Deus Spiritu Sancto et virtute* (4).

5 Luglio 1849, S. Io. Nepom. S. Lucia sopra Caserta.

Ora è da considerarsi che è proprio dello Spirito Santo l'agire in modo soggettivo, perocchè egli s'unisce come principio attivo alla volontà umana, e questa con esso lui unita s'inalza a *riconoscere* praticamente l'essere, e massimamente l'Essere assoluto, nel che sta la santificazione dell'uomo.

Ora parmi che sia da credere che nell'umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire al-
Prop. 27a l'Essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui
il governo dell'uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime 56
così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest'essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura. Dove è da osservarsi che tutte queste operazioni dello Spirito Santo quasi preambole all'incarnazione, ed alla stessa incarnazione o unione ipostatica, non furono già successive, ma contemporanee, compiute in un istante, nell'istante dell'incarnazione medesima. Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito
Prop. 27a Santo, estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa, 57

(1) Is. LXI, 1 — Luc. IV, 18.
(2) Ps. XLIX. 7 — *Heb.* I, 9.
(3) *Act.* IV, 27.
(4) *Act.* X, 38.

onde potè dire S. Giovanni che « il Verbo si fece carne »; come pure mandò lo Spirito Santo in esse e negli altri uomini, prima i doni e poscia la medesima persona che loro suggerisse praticamente quant'egli loro diceva quasi teoricamente. E la missione dello Spirito Santo santificatrice dell'umanità di Cristo è sempre procedente dal Verbo, sia quella che si concepisce logicamente preambola all'incarnazione medesima, sia quella che si concepisce logicamente posteriore a questa, venendo la prima dal Verbo separato, la seconda (identica alla prima) dal Verbo medesimo unito. — (*Introduz. del Vangelo* secondo Giov. lez. 85, pag. 278-282).

PROPOSIZIONE XXVII

27. Nella umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all'essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui il governo dell' uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime, così incarnandosi, rimanendo la volontà in potere del Verbo, che come primo principio di questo essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura... Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito Santo, estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa. — (*Introduz. del Vangelo* secondo Giov. Lez. 85, pag. 281).

XXVII. In humanitate Christi humana voluntas fuit ita rapta a Sp. Sancto ad adhaerendum Esse obiectivo, idest Verbo, ut illa Ipsi integre tradiderit regimen hominis, et Verbum illud personaliter assumpserit, ita sibi uniens naturam humanam. Hinc voluntas humana desiit esse personalis in homine, et cum sit persona in aliis hominibus, in Christo remansit natura.

Analisi della ventisettesima proposizione.

Questa proposizione fu estratta dall'*Introduzione del Vangelo* secondo Giovanni, Lezione 85, pag. 281, linee 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, 25, 26, e poi linee 30, 31, 32. Mettiamo qui per intero i quattro periodi, dai quali fu stralciata per farne conoscere la falsificazione.

« Ora parmi che sia da credere che nell'umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all'Essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a

lui il governo dell'uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime così incarnandosi, rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest'essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. Onde la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura. Dove è da osservarsi che tutte queste operazioni dello Spirito Santo quasi preambole all'incarnazione, e della stessa incarnazione o unione ipostatica, non furono già successive, ma contemporanee, compiute in un istante, nell'istante dell'incarnazione medesima. Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito Santo, estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa, onde potè dire S. Giovanni che « il Verbo si fece carne » ; come pure mandò lo Spirito Santo in esse e negli altri uomini, prima i doni e poscia la medesima persona che loro suggerisse praticamente quant'egli loro diceva quasi teoricamente ». Vedi il resto che segue di sopra a pag. 280 linea 4 e segg.

I compilatori della proposizione, hanno troncato il primo periodo nel principio, omettendo quelle parole « Ora parmi che sia da credere che » per dare alla proposizione non un senso opinativo, ma assoluto. Il terzo periodo è stato tolto via del tutto, e del quarto fu preso un brandellino soltanto fino alla terza virgola, trascurando tutto il resto in guisa, che il testo del Rosmini fu smozzicato nel principio, nel mezzo e nel fine.

Nel latino il testo del Rosmini comparisce anche più snaturato e malconcio, perchè si è fatto punto dove c'è la parola « incarnandosi » cioè dove c'è la quinta virgola, trascurando tutto il rimanente del periodo. Fu posto in latino il secondo periodo, che comincia « Onde » e tutto il resto che segue fino alla fine del quarto periodo è stato ommesso. Furono usate tutte queste arti ed astuzie per dare, come sembra, al Rosmini la taccia di monotelita ; dico, come sembra, perchè a dir vero non si capisce qual senso pravo abbia una tale proposizione ; quel che si capisce si è che nel secondo periodo è stato proscritto il dogma, che in Cristo vi è una persona sola, come fra poco vedremo. Esaminiamo dunque il primo brandellino della proposizione fino alla quinta virgola nell'italiano, e fino al primo punto nel latino. Prima di tutto è dottrina di fede, che in Cristo vi sono due nature, la divina, e l'umana : vi sono due volontà, la divina, e l'umana ; una duplice operazione, divina ed umana, e una sola persona, che è divina, quella del Verbo. L'umana

natura in Cristo non ha personalità umana, essendo la natura umana in Cristo terminata dalla persona divina del Verbo; altrimenti in Cristo vi sarebbero due persone; il che è un'eresia.

Dice adunque il Rosmini così: « *Ora parmi che sia da credere che* (1) nell'umanità di Cristo la volontà umana fu talmente rapita dallo Spirito Santo ad aderire all'Essere oggettivo, cioè al Verbo, che ella cedette intieramente a lui il governo dell'uomo, e il Verbo personalmente ne prese il regime così incarnandosi, a questa quinta virgola, come si è detto, i compilatori nella proposizione in latino han fatto punto fermo. Che cosa c'è di erroneo in questo brandello? Pare che i compilatori della proposizione abbiano fatto punto alla quinta virgola per attribuire al Rosmini l'errore dei monoteliti, i quali negavano alla volontà umana in Cristo una propria operazione, e che in Cristo vi era un' operazione sola, quella della volontà del Verbo. Il Rosmini non ha fatto punto alla quinta virgola, ma seguita così: rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest'essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso. E qui il Rosmini fa punto. Ammette dunque il Rosmini in questo stesso periodo due volontà in Cristo, la divina e l'umana, e due operazioni, la divina e l' umana; dunque il monotelismo non ha niente che fare con questo periodo del Rosmini, che in sostanza dice lo stesso di ciò che ha definito il Concilio VI generale tenuto a Costantinopoli nel 680. Ecco le parole del Concilio: ... Confiteri definientes.... unum eumdemque Christum Filium Dei unigenitum, in duabus naturis inconfuse, inconvertibiliter, inseparabiliter, indivise cognoscendum, nusquam extincta harum naturarum differentia propter unitionem, salvataque magis proprietate utriusque naturae, et in unam personam, et in unam subsistentiam concurrente, **non in duas personas partitum vel divisum,** sed unum eumdemque unigenitum Filium Deum Verum Dominum Iesum Christum, juxta quod olim prophetae de eo et ipse nos Dominus Iesus Christus erudivit, et Sanctorum Patrum nobis tradidit Symbolum; et **duas naturales voluntates in eo, et duas naturales operationes** indivise, inconvertibiliter, inseparabiliter, inconfuse secundum sanctorum Patrum doctrinam adaeque praedicamus; et **duas naturales voluntates non contrarias,** absit, juxta quod impii asseruerunt haeretici,

---

(1) Queste parole del Rosmini, poste qui in carattere corsivo, come si è veduto, dai compilatori della proposizione furono ommesse per la ragione detta di sopra.

sed **sequentem ejus humanam voluntatem, et non resistentem vel reluctantem sed potius et subjectam divinae ejus atque omnipotenti voluntati. Oportebat enim carnis voluntatem moveri, subjici vero voluntati divinae etc.** Che cosa dice di diverso il Rosmini da quel che ha definito il Concilio? Col dire che la volontà umana in Cristo « cedette intieramente a lui (al Verbo) il governo dell'uomo » non distrugge in Cristo la volontà umana, e non toglie a questa la propria operazione; altrimenti non direbbe dopo la quinta virgola « rimanendo la volontà umana e l'altre potenze subordinate alla volontà in potere del Verbo, che, come primo principio di quest'essere Teandrico, ogni cosa faceva, o si faceva dalle altre potenze col suo consenso ». « Quidquid fuit in humana natura Christi, dice S. Tommaso, movebatur nutu voluntatis divinae; non tamen sequitur quod in Christo non fuerit motus voluntatis proprius naturae humanae ». (*Sum.* 3, q. 18, art. 1); la qual dottrina di S. Tommaso è la stessa di quella del Rosmini.

Veniamo al secondo periodo: « Onde la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini rimase in Cristo natura ».

In questo periodo, com'è manifesto, è stato condannato il dogma dell'unità di persona in Cristo. S. Tommaso insegna: « Quod nullo modo Filius Dei assumpserit humanam personam... Persona divina sua unione impedivit ne humana natura propriam personalitatem haberet » (*Sum.* 3, q. 4, art 2). — Licet ergo haec humana natura sit quoddam individuum in genere substantiae, quia tamen non per se separatim existit, sed in quodam perfectiori, scilicet in persona Dei Verbi, consequens est quod non habeat **personalitatem propriam** » (*Sum.* 3, q. 2, art. 2). Il Concilio di Toledo XI tenuto l'anno 675 ha definito quanto segue: ... « Unde perfectus Deus, perfectus et homo in **Unitate personae unius est Christus;** nec tamen quia duas diximus in Filio esse naturas, duas causabimus in eo esse personas; ne Trinitati, quod absit, accedere videatur quaternitas. Deus enim Verbum **non accepit personam hominis, sed naturam** » (*Symbolum Fidei*). Il Concilio di **Worms** dell'anno 868 dice: « Dei enim Filius **non personam hominis accepit, sed naturam** ». È dottrina cattolica già definita in molti altri Concilii, che in Cristo vi è una persona sola, e questa divina, e la natura umana in Cristo, in quanto umana, non ha personalità propria, essendo terminata dalla persona del Verbo. Se dunque è falso che « la volontà umana cessò di essere personale nell'uomo, e da persona che è negli altri uomini ri-

mase in Cristo natura »: converrebbe ammettere in Cristo due persone, una divina, e l'altra umana; il che ripugna alla fede cattolica.

Il Rosmini in questo secondo periodo non nega la volontà nella natura umana di Cristo, ma nega in Cristo la personalità umana, come insegna la fede cattolica; ed il volere attribuirgli l'errore dei monoteliti, è un solennemente calunniarlo.

Passiamo finalmente al secondo brandello, che è questo: Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito Santo, estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa, e qui i compilatori han fatto punto fermo, cioè dove c'è la terza virgola, omettendo il seguito del periodo, che è questo: onde potè dire S. Giovanni che « il Verbo si fece carne » ecc. come sopra nel testo. Che cosa vi è di condannabile in questo brandello? Forse perchè il Verbo non si è incarnato per opera dello Spirito Santo? Sta scritto così nel Vangelo che Maria: *Inventa est in utero habens de Spiritu Sancto* (MATTH. c. 1, v. 18). Il Martini nel commento a questo versetto dice che: « La concezione del Verbo, benchè comune alle tre divine persone, è attribuita particolarmente allo Spirito Santo; perchè siccome al Padre la potenza, la sapienza al Figliuolo; così allo Spirito Santo si attribuiscono le opere di carità e di santità; tra le quali la massima fu l'incarnazione del Verbo di Dio » Sta scritto anche in S. Luca: « *Spiritus Sanctus superveniet in te, et virtus Altissimi obumbrabit tibi, ideoque et quod nascetur ex te Sanctum, vocabitur Filius Dei* » (cap. 1, v. 35). E qui il Martini dice: « Opera di lui (dello Spirito Santo) sarà la concezione miracolosa, immacolata, e divina del Cristo ». Nel commento al capo primo di S. Matteo, San Tommaso dice: « Recte incarnatio Verbi, per quam nobis visibilis apparuit, **mediante Spiritu Sancto facta est** ». — Abbiamo nel Simbolo Apostolico l'articolo: « Qui conceptus est de Spiritu Sancto ». Abbiamo nel Simbolo di Costantinopoli: « Qui propter nos homines, et propter nostram salutem descendit de coelis, et **incarnatus est de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est** ». In tutti i Simboli, e definizioni della Chiesa, fu sempre quest'articolo inculcato e predicato, e sarebbe superfluo il trattenersi di più sopra quest'argomento, o per meglio dire, articolo di fede, che sanno anche tutti i fanciulli.

Non voglio supporre che le parole di questo brandello fino alla seconda virgola, cioè: Il Verbo poi, incarnato così per opera dello Spirito Santo, siano comprese nella condanna, altrimenti questa an-

drebbe tropp' oltre; ma non si può negare che vi siano comprese le altre che seguono: estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa, altrimenti questo secondo brandello sarebbe stato inutilmente introdotto nella proposizione italiana, sebbene dalla latina sia stato escluso. Vediamo dunque se ciò sia falso.

S. Tommaso facendo la questione sulla convenienza dell'incarnazione dice che: « Ad rationem summi boni pertinet quod summo modo se creaturae communicet: quod quidem maxime fit per hoc quod « naturam creatam sic sibi conjungit, ut una persona fiat ex tribus, **Verbo, anima, et carne** » sicut dicit Augustinus (*De Trinit.* Lib. 13, cap. 17). (*Sum.* 3, q. 1, art. 1), Nel suo commento al Vangelo di S. Giovanni, capo primo, versetto 14° così insegna: « Sicut enim non est caro sine anima; ita non est vera caro humana sine anima humana, quae est anima intellectiva; si ergo Verbum assumpsit carnem animatam anima sensitiva tantum, et non rationali, non assumpsit carnem humanam, et ita non poterit dici: *Deus factus est homo.* Praeterea ad hoc Verbum humanam naturam assumpsit, ut eam repararet; ergo id reparavit quod assumpsit. Si ergo non assumpsit animam rationalem, non reparasset eam; et sic nullus fructus proveniret nobis ex Verbi incarnatione, quod *factum est* (*Verbum*) ergo, *caro factum est*, idest, carnem animatam anima rationali assumpsit. Sed forte dicis: Si Verbum carnem sic animatam assumpsit, quare Evangelista de anima rationali mentionem non fecit, sed de carne solum dicens: *Verbum caro factum est?* Respondeo dicendum quod propter quatuor rationes Evangelista hoc fecit. Primo ad ostendendum **veritatem Incarnationis** contra Manichaeos, qui dicebant Verbum non assumpsisse **veram carnem,** sed phantasticam tantum, cum non esset conveniens, ut boni Dei Verbum assumeret carnem, quam ipsi dicebant diaboli creaturam. Et ideo Evangelista, ut hoc excluderet, fecit de carne specialiter mentionem, sicut et Christus (Luc. *ult.*): *Existimantibus discipulis eum esse phantasma,* veritatem resurrectionis ostendit dicens: *Spiritus carnem et ossa non habet* etc. Secundo ad demostrandam Dei erga nos magnitudinem benignitatis. Constat enim quod anima rationalis magis conformis est Deo, quam caro, et quidem magnum pietatis sacramentum fuisset, si Verbum assumpsisset animam humanam, utpote sibi conformem. Sed **assumere etiam carnem** elongotam a simplicitate suae naturae fuit multo amplioris, immo inaestimabilis pietatis indicium, secundum quod Apostolus dicit ad *Tim.* 3; *Et manifeste magnum est pietatis sacramentum, quod manifestatum est in carne.* Et

ideo, ut hoc ostenderet Evangelista, solum de carne mentionem fecit. Tertio ad demostrandam **veritatem et singularitatem unionis in Christo.** Aliis enim hominibus sanctis unitur quidem Deus quantum ad animam solum. Unde dicitur *Sap.* c. 7, v. 27 : *Per nationes in animas sanctas se transfert, amicos Dei et prophetas constituit.* Sed quod **Verbum Dei uniretur carni,** hoc est singulare in Christo.... Hanc ergo singularitatem **Unionis in Christo** ostendere volens Evangelista, de carne solum mentionem fecit dicens : *Verbum caro factum est.* Quarto ad insinuandam congruitatem humanae reparationis etc..... Hoc autem quod dicitur : *Et Verbum caro factum est*; non aliquam mutationem in Verbo, sed solum in natura assumpta de novo in unitatem personae divinae dicit : *Et Verbum caro factum est,* **per Unionem ad carnem.**

Dunque secondo S. Tommaso, il Verbo estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa, come dice il Rosmini. È dogma di fede che il Verbo assunse la natura umana perfetta in anima e corpo, e per conseguenza non era possibile che l'avesse assunta, senza estendere la sua unione a tutte le potenze ed alla stessa carne. Ecco le definizioni della Chiesa che si trovano ne' canoni dogmatici, e ne' Simboli.

Anathematizamus eos, qui pro hominis anima rationali et intelligibili, dicunt Dei Verbum in humana carne versatum, cum ipse Filius sit Verbum Dei, et non pro anima rationali et intelligibili in suo corpore fuerit sed nostram, idest intelligibilem, sine peccato animam susceperit atque salvaverit.

Si quis dixerit, quod in **carne constitutus Filius Dei,** cum esset in terra, in coelis cum Patre non erat ; anathema sit.

Si quis dixerit, quod in passione crucis dolorem sustinebat Filius Dei Deus, et **non caro cum anima, qua induerat formam servi, quam sibi acceperat,** sicut ait Scriptura ; anathema sit.

Si quis non dixerit, quod **in carne quam assumpsit,** sedet ad dexteram Patris, in qua venturus est judicare vivos et mortuos ; anathema sit. — *Synodus Romana* IV. an. 378. sub Damaso Papa. — Et **incarnatus est** de Spiritu Sancto ex Maria Virgine, et homo factus est. — Symbolum Concilii *Gen.* II, an. 381.

Si quis non confitetur, Deum esse veraciter Emmanuel, et propterea Dei genitricem sanctam Virginem : peperit enim secundum **carnem, carnem factum Dei Verbum,** secundum quod scriptum est : Verbnm **caro** factum est ; anathema sit.

Si quis non confitetur, **carni secundum substantiam unitum Dei**

Patris Verbum, unumque esse Christum **cum propria carne,** eumdem scilicet Deum simul et hominem; anathema sit.

Si quis non confitetur, **carnem Domini vivificatricem esse, et propriam ipsius Verbi Dei Patris,** sed velut alterius praeter ipsum, conjuncti eidem per dignitatem, aut quasi divinam habentis habitationem, ac non potius vivificatricem esse, quia **facta est propria Verbi** cuncta vivificare valentis; anathema sit. — *Synodus Ephesina Gen.* III, an. 431.

Deus est ex substantia Patris ante saecula genitus, et homo est ex substantia matris in saeculo natus; perfectus Deus, perfectus homo; ex anima rationali et **humana carne subsistens...** Sicut anima rationalis et caro unus est homo; ita Deus et homo unus est Christus. *Symbolum Athanasii.*

Si quis... non confitetur sicut Sancti Patres docuerunt, **unitatem** (unitionem) **Dei Verbi ad carnem animatam anima rationali et intellectuali** secundum compositionem, idest secundum subsistentiam factam, et propterea unam ejus subsistentiam, qui est Dominus noster Iesus Christus, unus de Sancta Trinitate; talis anathema sit. *Concilium Gen.* V, an. 553.

Sarebbe superfluo il riportare qui altre testimonianze di Simboli e di Concilii, perchè dicono tutti la stessa cosa de' surriferiti. — Dunque è chiaro che il Verbo incarnato per opera dello Spirito Santo, estese la sua unione a tutte le potenze ed alla carne stessa; altrimenti la incarnazione non avrebbe potuto aver luogo, e questo dogma fondamentale della Chiesa sarebbe una chimera.

Finalmente che altro suona la parola stessa *incarnazione?*

PROPOSIZIONE XXVIII

TESTO DI ROSMINI

92. — La naturale filosofia rimane dunque convinta e confessa della sua impotenza a rendere l'uomo sapiente, anche di quella sola sapienza, che nel lume della natura si scorge ideata. Iddio maestro degli uomini fece l'una e l'altra cosa ad un tempo, cioè ampliò senza fine il concetto della sapienza, e diede agli uomini il vigore di attuarlo in sè medesimi. Onde a buona ragione un Padre della Chiesa osserva, che quelli che furono aiutati dalla fede, poterono fare coll'opera assai più, che non potessero concepire e desiderare i filosofi, o insegnare colle parole (1). E questo, Iddio lo fece col produrre quell' equilibrio che manca nella natura dell'uomo, fra l'idea, e la realità. — Perocchè abbiamo detto, che l'idea spazia all' infinito, dando a vedere l'essere universale, e così ancora indicando qual sia l'ordine compiuto dell'essere, al quale deve congiungersi la volontà potenza, che di natura sua segue quella dell' intelletto; e che all'incontro la *realità naturale* non porge all'uomo che una cotal briciola dell'essere stesso, dove non si trova più l'ordine compiuto ed assoluto, mostrato dall'idea, ma un ordine angusto, quale può racchiudersi in una così piccola parte dell'essere; abbiamo detto ancora che, essendo l'uomo un ente reale, non può esser mosso ad operare

(1) S. Ambrogio, che di Abramo parla così: *Magnus plane vir Abraham, et multarum virtutum clarus insignibus quem votis suis philosophia non potuit aequare. Denique minus est quod illa finxit, quam quod iste gessit, majorque ambitioso eloquentiae mendacio simplex veritatis fides.* De Abrahamo Patriarca L. I, c. II.

che da un reale, quindi non dall'idea, ma o dalla propria sua intima attività e da' suoi proprii istinti, o dall'eccitamento del reale esteriore; e che colla forza che ha in sè dell'arbitrio, può, fino a certo termine, attuare la sua mente nell'idea e invaghirsene, ma per breve tempo può stare così attuato, lasciando inerti l'altre potenze, e per uno sforzo difficile, quasi contro natura e di pochissimi; onde tantosto l'altre potenze inferiori rientrano in azione, e vi rientrano spesso irritate dallo stesso ozio in cui giacquero e quasi vogliose di ricattarsene, e allora il reale sensibile pare divenuto più acre stimolatore al disordine che prima non fosse. Se dunque potesse avvenire, che come l'uomo *intuisce* tutto l'essere ideale in un modo implicito e semplice, il quale in appresso si può esplicare indefinitamente, così pure gli fosse dato a percepire immediatamente tutto l'essere reale in un modo del pari implicito e semplice, atto poi ad esser pure esplicato e svolto all'indefinito, chiaro è che quella grande, immensa esigenza dell'idea, che impone il dovere morale, troverebbe nell'uomo un suo corrispondente, cioè troverebbe un fonte di potenza ugualmente grande ed immensa, idonea ad eseguire l'imposto dovere. Perocchè se ciò avesse luogo, tutte le realità finite si conoscerebbero, o potrebbero conoscersi e considerarsi come parti, ed anzi minime ed evanescenti particelle di tutto l'essere reale, nel quale, come gocce nel mare, si perdono ed allora nel reale dall'uomo posseduto vi avrebbe quell'identico ordine, che nell'idea; e quest'ordine reale darebbe all'uomo eccitamento e valore sufficiente a compiere quell'*ideale* coll'efficacia della volontà: fra i due ordini, l'ideale e il reale, non sarebbe più alcuna discrepanza, alcuno invincibile contrasto, ma l'uno chiamerebbe l'altro, l'uno coll'altro, quasi direi, si combacierebbe; e la volontà non più divisa infra due che la si contendono, potrebbe darsi tutta con un solo atto ad entrambi, i quali s'unificano nell'*identità dell'essere*, e quindi la giustizia perfetta, e la sapienza nella pace.

Ora il Vangelo è stato pubblicato per far sapere agli uomini, che questa che noi indichiamo, non è una supposizione, non è quello che sarebbe stato solamente desiderabile che Dio facesse, nè tampoco quello, che, essendo conformissimo a' divini attributi, è presumibile che Dio abbia fatto; ma per far loro sapere, che è quello, che Iddio Creatore ed ottimo provvisore del genere umano ha positivamente fatto, e quello che il Vangelo fa in tutti coloro che liberamente lo ricevono: « E diede loro la potestà di divenire figliuoli di Dio » (1).

(1) Io. I, 12, 13.

Perocchè il Verbo « è il carattere della sostanza del Padre » (1);
vale a dire è quello pel quale Iddio si rende percettibile, tale es-
sendo la forza della parola greca *carattere*. Insegnò dunque il Cri-
Prop. 28ª stianesimo, che il Verbo carattere o faccia di Dio, come vien anco 58
sovente chiamato nelle scritture, s'imprime nelle anime di quelli, che
colla fede ricevono il Battesimo di Cristo, a cui volgendosi la volontà
e aderendovi, rimane e santificata e giustificata. Onde all'uomo, nel
quale è impresso il Verbo e però n'ha la percezione, è con ciò co-
municato l'essere nella sua realità totale ed infinita, quantunque in
un modo implicito e semplicissimo; come ancor piccolo, ma fertilis-
simo seme consegnato all'anima da coltivare e da svolgere colla
propria sua attività e cooperazione. E così l'uomo non solo ha la
completa cognizione, ma ben anco la virtù necessaria per conformare
sè stesso alla medesima; e quindi non gli mancano più i due ele-
menti della perfetta sapienza. Laonde coerentemente a questa subli-
me dottrina si trova scritto ne' libri divini: **FONS SAPIENTIAE,
VERBUM DEI IN EXCELSIS** (2).

(*Introduz. alla Filos. Gli Studii dell'autore,* n. 92; pp. 197-200).

---

(1) χαρακτὴρ ὑποστάσεως τοῦ πατρός *Habb.* I, 3.

Il carattere è ciò che fa conoscere una cosa, o come spiega lo Scoliaste d'Euripide (*Hecuba* V. 379), σφραγὶς καὶ σημεῖον. Onde il Verbo, così chiamato, è ciò che fa conoscere il Padre. Ma non può far conoscere il Padre per mezzo di qualche suo accidente, perchè nel Verbo non cadono accidenti: dunque colla sua sostanza, onde il Grisostomo spiega così quel Passo di S. Paolo: τὸ ὅμοιον εἶναι κατὰ πάντα κατ' ἀξίαν. Il Verbo dunque, ossia il carattere impresso
nell'anima de' fedeli, secondo il cristiano insegnamento, è l'essere reale (in-
Prop. 28ª finito) per sè manifesto, il quale di poi sappiamo essere una persona, la se- 59
conda della divina Trinità.

(2) *Eccel.* I, 5.

PROPOSIZIONE XXVIII

28. Insegnò dunque il Cristianesimo che il Verbo, carattere e faccia di Dio, come viene anche sovente chiamato nelle Scritture, s'imprime nelle anime di quelli, che colla fede ricevono il battesimo di Cristo — (*Introduz. alla filosofia* n. 92). Il Verbo dunque, ossia il carattere impresso nell'anima, secondo il cristiano insegnamento è l'essere reale (infinito) per sè manifesto, il quale dipoi sappiamo essere una persona, la seconda della divina Trinità. (*Ivi, Nota*).

XXVIII. In christiana doctrina, Verbum, character et facies Dei, imprimitur in animo eorum qui cum fide suscipiunt baptismum Christi.

Verbum, idest character in anima impressum, in doctrina christiana est Esse reale (infinitum) per se manifestum, quod deinde novimus esse secundam personam SS.mae Trinitatis.

Analisi della ventottesima proposizione.

Questa proposizione è stata estratta dall' *Introduzione della Filosofia, Gli Studii dell' autore,* parte terza. — Dell' idea della sapienza; — n. 92, pag. 199, linee 15, 16, 17, 18, e poi linee 36, 37, 38, 39, nella nota, come si vede qui sopra nel testo del Rosmini a pag. 291. È composta di due brandelli pescati nel testo colla solita astuzia di ommettere quel che era necessario ed essenziale per far conoscere la vera dottrina del Rosmini intorno al carattere sacramentale, la quale è precisamente la stessa di quella che insegnano comunemente tutti i Teologi. Ecco quel ch'egli insegna nel *Catechismo* parlando del Battesimo: « 347. *Come si chiama questa partecipazione del sacerdozio di Cristo, onde l'uomo*

viene consacrato al culto divino in perpetuo? — Questa partecipazione del sacerdozio di Cristo, onde l'uomo viene consacrato al culto divino in perpetuo, si chiama il *carattere* indelebilmente impresso nell'anima del battezzato, e con esso il battezzato acquista l'abilità di ricevere gli altri Sacramenti e di fare offerte e sacrificii accettevoli al Signore ». E parlando della Cresima, dice: « 368. *Come si chiama questa nuova consacrazione perpetua dell'uomo al culto divino?* — Questa nuova consacrazione perpetua dell'uomo al culto divino, che è un aumento di quella del Battesimo, si chiama *carattere indelebile* impresso nell'anima del cresimato. — 369. *Si può egli ricevere più volte il Sacramento della Cresima?* — No, il Sacramento della Cresima non si può ricevere che una sola volta, perchè il carattere che imprime nell'anima è indelebile. — E finalmente parlando del Sacramento dell'Ordine, egli domanda: 372. *Col Battesimo e colla Cresima l'uomo riceve il carattere indelebile, col quale partecipa al sacerdozio di Cristo: ma vi ha qualche altro Sacramento che conferisca il carattere del sacerdozio di Cristo?* — Sì, vi ha un altro Sacramento che conferisce il carattere del sacerdozio di Cristo con maggior pienezza, e questo è il Sacramento dell'Ordine. »

Come ognun vede, questa del Rosmini, è dottrina comune. Il Concilio di Firenze tenuto sotto Eugenio IV nel Decreto: *Exultate Deo* insegna: « Inter haec sacramenta, tria sunt, baptismus, confirmatio, et ordo, quae characterem, idest, spirituale quoddam signum a ceteris distinctivum, imprimunt in anima indelebile ». E il Concilio di Trento: « Si quis dixerit, in tribus Sacramentis, Baptismo scilicet, Confirmatione, et Ordine, non imprimi characterem in anima, hoc est signum quoddam spirituale, et indelebile, unde ea iterari non possunt; anathema sit ». Questi due Concilii non hanno definito in che consista il carattere sacramentale, ed i Teologi dicono che l'essenza di esso è molto incerta. Nella *Bibliotheca* del Ferraris alla voce *Sacramentum*, n. 38 *Novae additiones ex aliena manu* dicesi quanto segue: « In quo vero consistat characteris essentia, non conveniunt inter se Theologi et Canonistae. Dixit utique Concilium Tridentinum *loco mox citato* imprimi per dicta tria Sacramenta *characterem in anima, hoc est* signum spirituale, *et indelebile.* Sed quid sit signum hoc, magna est dissensio ». Non avendo dunque la Chiesa deciso nulla intorno all'essenza del carattere sacramentale, e non essendo stabilita fra i Teologi una sentenza comune ed uniforme, che si debba tenere come certa, sulla natura di esso carattere,

vi è libertà di seguire quella opinione, che si crede essere più conforme a verità. Il Concilio di Trento ha definito, come abbiam veduto, che ne' tre Sacramenti del Battesimo, della Cresima, e dell'Ordine vien impresso nell'anima un carattere, o segno spirituale e indelebile; ma non ha deciso da chi questo carattere venga impresso. Il Rosmini dice, che è il Verbo che s'imprime nell'anima; ma in questo luogo, da cui fu estratta la proposizione, egli parla del carattere per incidenza; ne parla lungamente nel 3° volume dell' *Antropologia soprannaturale* dalla pagina 231 a 297, e con tanta e tale profondità di pensieri, e copia di erudizione, che può considerarsi questo capitolo, diviso in IX articoli, come il trattato più completo sul carattere sacramentale. Quest'opera del Rosmini stampata nel 1884 non poteva essere incognita ai compilatori delle proposizioni; ma essi andarono a pescare questa proposizione nell' *Introduzione alla Filosofia*, dove il Rosmini, come si è detto, parla del carattere per incidenza. E ciò nonostante i compilatori hanno voluto smozzicare anche quel poco che qui il Rosmini ne dice, stralciando un brandello da un periodo fino alla quarta virgola, facendo qui punto, e poi stralciando l'ultimo brandello dalla nota nella stessa pagina, come secondo capoverso della proposizione, e trascurando tutto ciò che il Rosmini ivi dice e spiega sul carattere del Battesimo.

Se mai in questa proposizione si è voluto condannare la *percezione del Verbo*, seconda persona della SS. Trinità, che *s'imprime nelle anime di quelli che colla fede ricevono il Battesimo di Cristo*, come dice il Rosmini; allora sarebbe anche falso, che nel Sacramento dell' Ordine si riceva lo Spirito Santo, che è la terza persona della SS. Trinità, come ha definito il Concilio di Trento: *Si quis dixerit, per sacram ordinationem* **non dari Spiritum Sanctum,** *ac proinde frustra Episcopos dicere*: **Accipe Spiritum Sanctum,** etc, anathema sit. — Sarebbe falso che anche nel Sacramento della Cresima si riceva *sostanzialmente lo stesso Spirito Santo*. Il Catechismo Romano insegna così: « *In hoc sacramento* **Spiritus Sanctus in animos fidelium sese infundit,** *in eisque robur et fortitudinem auget* etc. — Il Pouget nelle *Istituzioni Cattoliche* domanda: *Che cosa è la Confermazione?* e risponde: « È un sacramento, col quale si conferisce ai battezzati **lo Spirito Santo** ». Egli è certo che è Dio stesso che opera nelle anime nostre colla sua grazia come dice S. Tommaso: — *In ipso dono gratiae gratum facientis* **Spiritus Sanctus habetur et inhabitat hominem.** Unde **ipsemet Spiritus Sanctus datur et mittitur** (*Sum.* 1, q. 43, art. 3).

S. Agostino dice: « *Sicut enim corpus carnis nihil aliud est quam caro;* sic **donum Spiritus Sancti nihil aliud est quam Spiritus Sanctus** » (*De Trinit.* Lib. XV, c. 19, n. 36). — **Spiritus autem Sanctus cum Deus sit, per suam substantiam mentem inhabitat, et sui participatione bonos facit** ». *Contra Gentes* Lib. 4, c. 18). Il celebre Petavio fa la questione se lo Spirito Santo si comunichi all'uomo *secundum substantiam,* cioè *personalmente* colla grazia santificante; e la risolve in senso affermativo appoggiandosi alla dottrina de' santi Padri. « Est etiam, egli dice, apud antiquos theologos *usitata* quaedam ratio, quae illud ipsum demonstrat, nos **Communicata Spiritus Sancti substantia** fieri justos atque sanctos: dum ita disputant: quemadmodum sigilli applicatione in cera vel quavis alia molli ac tractabili re, imago atque effigies exprimitur; sic admota Spiritus Sancti substantia ipsa, Dei in nobis formari similitudinem, quae in sanctitate consistit. Quae res aliquot veterum approbanda testimoniis est. Imprimis Hieronymus ad caput IV Epistolae ad Ephesios; ad illa Pauli verba: *Nolite contristare Spiritum Sanctum Dei, in quo signati estis in die redemptionis* (v. 30), *haec adnotat: Signati autem sumus Spiritu Dei Sancto; ut et spiritus noster, et anima imprimantur signaculo Dei, et illam recipiamus imaginem, et similitudinem, ad quam in exordio conditi sumus. Hoc signaculum Sancti Spiritus, juxta eloquium Salvatoris,* **Deo imprimente signatur.**

Luculenter id a Basilio declaratum est in quinto adversus Eunomium: ubi exemplum ad hoc adhibet pictorum, et statuariorum, qui archetypi similitudinem in materiam derivare nequeunt aliter, quam in illud intuentes, et praesentem ejus ideam habentes. *Quod si homines ad similitudinem informare materias nequeunt aliter, nisi ideas ipsorum participent, quomodo ad Dei similitudinem ascendet creatura, nisi divini characteris sit particeps? Divinus porro character non talis est, cujusmodi est humanus: sed vivens, et vere existens imago imaginis effectrix; qua omnia, quae participant, imagines Dei constituuntur.* Egregie Basilius hoc interesse ait inter divinum characterem, sive formam illam, quae Dei figuram imprimit, et humanum: quod hic vitae sit expers. Est enim idea, sive species et similitudo, quam ex archetypo in mente sua, vel phantasia expressam gerit artifex, et ad eam operis sui, idest ejus, quam elaborat, imaginis effectionem dirigit. Quare non est ενυποςατο, idest *subsistens,* nedum vita praedita: sed accidens quoddam, quod per sese minime opus attingit; nec ad illud applicatur; neque actuosum est,

aut efficientiae aliquid in rem confert: verum extrinsecus dumtaxat, solaque sui ostensione, et aspectu tum usum artifici praestat, tum modum operi, formamque praescribit. At divinus ille character, sive species, quae in homine Dei figuram imprimit, sigilli more (quod Sancti Patres constanter affirmant) per se suamque substantiam adhibetur; nec nisi admotum, applicatumque fuerit, imaginem imprimit. Cum igitur sigillum illud ipsum aut characterem εἰκονοποιόν, ut Basilius vocat, hoc est *imaginis effectorem*, Spiritum esse Sanctum, iidem illi Patres saepius repetant; evidens est, ex eorum decretis, justitiae ac sanctitatis statum, non creata re ulla, vel qualitate; sed **ipsa Spiritus Sancti substantia,** tamquam principali forma in nobis perfici... Ex quibus omnibus id sane conficitur, **Spiritum Sanctum** non per externam dumtaxat infusionem creatorum accidentium, et qualitatum; sed **per seipsum propriamque substantiam** justos homines facere, adoptivosque Dei filios, ac Deos ». (*De Trinitate*, Lib. VIII, c. V).

Se dunque, come abbiam detto di sopra, è un errore, che il Verbo s'imprima nell'anima di chi vien battezzato, se è un errore che il reale infinito si comunichi alle anime per grazia, e venga da esse realmente *percepito*, sarà un errore anche la comunicazione dello Spirito Santo *secundum substantiam*. Sarà pur un errore, che l'Eucaristia si chiami comunione; quia, **communicamus** per ipsam Christo, et quia **participamus** ejus carne ac **divinitate,** come dice San Tommaso (*Sum.* 3, q. 73, art. 4). Sarà un errore: Quod tota Trinitas in nobis habitat per gratiam, come insegna lo stesso Angelico (*De veritate*, q. 27, art. 2, ad 3^{m}). Non si creda che il linguaggio del Rosmini sia una novità, perchè anche S. Agostino parla della *percezione di Dio* in questa vita. Ecco le sue parole: « Tunc unicuique mittitur Filius, cum a quoquam cognoscitur atque **percipitur,** quantum cognosci et **percipi** potest pro captu vel proficientis animae in Deum (nella vita presente), vel perfectae animae rationalis in Deo (nella vision beatifica) » (*De Trinit.* Lib. IV, cap. 20, n. 30). Ora vediamo se realmente il Verbo s'imprima nelle anime di quelli che ricevono il Battesimo.

S. Cirillo d'Alessandria dice: « Non enim aliter possemus corruptionem evadere nos qui terreni gestamus imaginem, nisi pulchritudo imaginis caelestis illius **impressa nobis esset,** ex eo, quod vocati sumus ad filiorum Dei adoptionem. Nam participes illius redditi, per Spiritum obsignati sumus ad similitudinem ipsius, et ad exemplarem formam illius imaginis conscendimus, ad quam nos esse factos divina

Scriptura testatur » (Lib. 1, in Ioan). « Obsignati, egli dice, sumus Sancto Spiritu ad effigiem, et similitudinem vultus Patris, hoc est Filii.... E dopo: « **Characterem divinum in nobis suscepimus, eoque ditati sumus.** Per ipsum enim conformati sumus ad Deum. Species autem illa omnium suprema, nimirum Filius, per Spiritum **Animis nostris imprimitur** » (*Dialog.* V).

S. Tommaso insegna, che il carattere sacramentale è propriamente il carattere di Cristo; perchè « Character aeternus est ipse Christus, secundum illud: Qui cum sit splendor gloriae, et figura (vel character) substantiae ejus (*Hebr.* I, 3).... Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi... Illi qui deputantur ad cultum christianum, cujus auctor est Christus, characterem accipiunt, quo Christo configurantur; unde **proprie est character Christi** » (*Sum.* 3, q. 63, art. 3). — « Solus Deus operatur interiorem effectum sacramenti; tum quia **solus Deus illabitur animae,** in qua Sacramenti effectus existit; **non autem potest aliquid immediate operari ubi non est;** tum quia gratia, quae est interior sacramenti effectus, **est a solo Deo,** ut in secunda parte dictum est (1, 2, q. 112, art. 1). **Character etiam,** qui est interior quorumdam sacramentorum effectus, est virtus instrumentalis, **quae manat a principali agente, quod est Deus** ». (*Sum.* 3, q. 64, art. 1). Che cosa adunque insegna di diverso il Rosmini dalle citate testimonianze? « Il carattere, egli dice, è l'impressione del Verbo fatta nell'anima.

» Ho già dimostrato che è proprio dello Spirito Santo l'imprimere il Verbo nell'anima, il qual Verbo è sempre il termine dell'operazione del Santo Spirito. Perciò dice S. Paolo, parlando del carattere battesimale ricevuto da' primi fedeli, che essi erano stati segnati dallo Spirito Santo nel Verbo della verità (1). Perciò il carattere si chiama dai Padri segnacolo di Cristo (2), e gli si attribuisce come suo effetto speciale il configurarci a Cristo. E perchè Cristo, o sia il Verbo è l'imagine del Padre (3) perciò afferma l'ecclesiastica tradizione che nel carattere indelebile riceviamo noi l'immagine di Dio ». — « Siccome noi moriamo in Cristo, dice S. Ambrogio, così parimente siamo segnati nello Spirito, acciocchè noi possiamo avere in

(1) Eph. 1. *In quo et vos cum audissetis* **Verbum** *veritatis — in quo et credentes signati estis spiritu promissionis Sancto*, etc.

(2) S. Tom. S. 3, 63, 3.

(3) S. Paolo chiama il Verbo anche *character subsistentiae ejus* (*Hebr.* 1).

noi lo **Splendore e l'immagine** e la grazia di quello, ciocchè è appunto lo spirituale carattere. Conciossiachè sebbene in apparenza siamo segnati nel corpo, in verità tuttavia siamo segnati nel cuore, acciocchè lo **Spirito Santo** esprima in noi l'effigie dell' **immagine celeste** » (1).

« Per la medesima ragione avviene che i Teologi danno allo stesso carattere il nome di Sacramento, appunto perchè è segno di cosa sacra, come quello che è segno e impressione del Verbo » (*Antropologia soprannaturale*, vol. 3, pag. 270).

---

(1) De Spiritu Sancto 1, c. 6. — Le lunghe note qui apposte dal Rosmini per brevità si tralasciano.

PROPOSIZIONE XXIX

TESTO DI ROSMINI

LEZIONE LXXXVII.

Il battesimo fa due cose nell'uomo: 1° imprime il carattere indelebile; 2° conferisce la grazia santificante. Pel carattere indelebile l'uomo è posto in comunicazione col Verbo per mezzo della sua intelligenza essenziale; per la grazia l'uomo è posto in comunicazione collo Spirito Santo per mezzo della sua volontà essenziale.

Essendo aperta, mediante il battesimo, questa comunicazione dell'uomo col Verbo, e collo Spirito Santo, ricevendo gli altri sacramenti, e soprattutto quello della SS. Eucarestia, egli riceve dal corpo e dal sangue del Signore gl'influssi dello Spirito Santo che è carità, *Deus Charitas est* (1), e indi anche se li deriva.

In qual maniera questi effetti avvengano egli è cosa segreta: tuttavia non crediamo aliena dalla dottrina cattolica, che sola è verità,
Prop. 29ª la seguente conghiettura. La carne ed il sangue di Cristo, in cui 60
si è convertita la sostanza del pane e del vino, è termine del principio senziente di Cristo. Ora, questa carne e questo sangue, nel modo che è nell'Eucarestia, può divenir termine altresì del principio senziente dell'uomo che lo riceve. La sostanza del pane e del vino ha cessato intieramente d'essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, quando Cristo la rese termine del suo principio senziente, e così la avvivò della
Prop. 29ª sua vita, a quel modo come accade nella nutrizione, che il pane 61

(1) I. IOANN. VI, 16.

che si mangia e il vino che si beve, quand'è, nella sua parte nutritiva, assimilato alla nostra carne e al nostro sangue, egli è veramente transustanziato, e non è più, come prima, pane o vino, ma è veramente nostra carne e nostro sangue, perchè è divenuto termine del nostro principio sensitivo. Concependo in questa maniera la transustanziazione, noi possiamo più facilmente ravvisare e determinare qual sia il Corpo di Cristo eucaristico.

Perocchè, quantunque Cristo abbia un solo corpo, al presente
glorioso, tuttavia, avvenuta la transustanziazione, si può intendere
Prop. 30ª che al Corpo glorioso si sia aggiunto qualche parte in esso incor-
porata, ed indivisa e del pari gloriosa. E questa parte aggiunta, cioè 62
la sostanza del pane e del vino transustanziata, che forma una sola cosa col Corpo di Cristo glorioso, e come una porzione della nostra carne e del nostro sangue forma una cosa sola col nostro proprio corpo, si può intendere che sia quella che diventa termine comune al principio senziente di quell'uomo che in grazia di Dio riceve il cibo eucaristico.

Ma qui prima di proceder oltre dobbiamo sciogliere alcune obbiezioni.

La prima, che secondo una tale dichiarazione non ci avrebbe
nell'Eucarestia tutto il Corpo di Cristo. A cui si risponde che ap-
Prop. 31ª punto perchè il Corpo di Cristo è unico ed indiviso, egli è necessario 63
che dove si trova una parte si trovi tutto; ma che la distinzione della parte dal tutto non si fa che rispetto alla operazione spirituale ed interna nell'uomo che riceve bensì tutto quel Corpo, ma non tutto quel Corpo diviene termine del suo principio senziente, ma unicamente quella parte che risponde a quel tanto che v'aveva di
sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. An-
Prop. 31ª cora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza 64
del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza, il che non par contrario alla dottrina cattolica, secondo la quale è bensì di fede che *tutta* la sostanza del pane e del vino si transustanzia, ma non che si transustanzia in tutto il Corpo e in tutto il Sangue glorioso di Cristo, secondo le parole del sacrosanto Concilio che definì: « Persuasum semper in Ecclesia Dei » fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecra- » tionem panis et vini conversionem fieri TOTIUS substantiae panis » in substantiam corporis Christi Domini nostri, et TOTIUS substan- » tiae vini in substantiam sanguinis ejus » (1), dove dicesi: « Totius

» substantiae panis et vini » : ma non dicesi : « In totam substantiam » corporis et sanguinis Christi ».

Un' altra obiezione si cava dalla *Psicologia*. In questa fu da noi detto che se due principii senzienti avessero lo stesso termine, essi s'immedesimerebbero e ne diverrebbe un solo. Ora, sarebbe un assurdo, contrario alla fede ortodossa, il dire che il principio senziente di Cristo e quello del Fedele che si comunica in grazia diventi un solo principio.

A cui si risponde, che l'immedesimazione de' principii non ha luogo se non quando il termine corporeo, sia totalmente identico. Ma nel caso nostro la cosa non va così; perocchè il principio sensitivo del fedele che si comunica in grazia non ha di comune col principio sensitivo animatore di Cristo tutto il corpo di Cristo, ma solo quella parte che risponde alla sostanza del pane e del vino transustanziata; e neppur tutta questa, ma una parte di questa, corrispondente a quegli accidenti del pane e del vino che passano nella nutrizione del fedele, e non a quella parte di essi che corrompendosi, senza passare in nutrizione, cessa dall'essere velo al corpo e sangue di Cristo, e tornata la sostanza materiale passa questa dal corpo del fedele per altra via.

(*Introduz. del Vangelo* secondo Giov. commentata, lez. 87, pagine 285, 287).

---

(1) Sess. XIII, c. IV. E ivi nel can. II, si adopera la stessa maniera di parlare: *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, etc.*

PROPOSIZIONE XXIX

29. Non crediamo aliena dalla dottrina cattolica, che solo è verità, la seguente conghiettura (*cioè che nell' Eucaristico Sacramento*) la sostanza del pane e del vino ha cessato intieramente di essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, quando Cristo la rese termine del suo principio senziente, e così l'avvivò della sua vita, a quel modo come accade nella nutrizione, che il pane che si mangia e il vino che si beve, quando è nella sua parte nutritiva assimilato alla nostra carne, e al nostro sangue, egli è veramente transustanziato, e non è più come prima pane o vino, ma è veramente nostra carne e sangue, perchè divenuto termine del nostro principio sensitivo — (*Introduzione del Vangelo* secondo Giov. Lez. 87, 285, 286).

XXIX. A catholica doctrina, quae sola est veritas, minime alienam putamus hanc conjecturam: In eucharistico Sacramento substantia panis et vini fit vera caro et verus sanguis Christi, quando Christus eam facit terminum sui principii sentientis, ipsamque sua vita vivificat: eo ferme modo quo panis et vinum vere transubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis.

Analisi della ventinovesima proposizione.

Questa proposizione fu estratta dall' *Introduzione* del Vangelo secondo Giovanni commentata, Lezione 87, pag. 285, linea 29, 30, e pag. 286, linee 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12. Come i lettori

possono vedere qui sopra a pag. 299 nel testo del Rosmini, la proposizione fu composta con due stralci di testo, sebbene a chi la legge non apparisca tanto nell' italiano quanto nel latino. Sul principio del periodo, da cui fu estratto il primo brandello furono omesse dai compilatori queste parole : « In qual maniera questi effetti avvengano egli è cosa segreta : tuttavia » ; e poi estrassero il primo brandello che è questo : non crediamo aliena dalla dottrina cattolica, che sola è verità, la seguente conghiettura. E qui il Rosmini fa punto, e scrive questi altri due periodi : « La carne ed il sangue di Cristo, in cui si è convertita la sostanza del pane e del vino, è termine del principio senziente di Cristo. Ora, questa carne e questo sangue, nel modo che è nell' Eucaristia, può divenir termine altresì del principio senziente dell' uomo che lo riceve ». Ma i compilatori, ommessi questi due periodi, senza far punto dopo la parola « conghiettura » hanno unito il primo brandello al periodo che vien dopo ai due ommessi « La sostanza del pane » con quel che segue ; e hanno fusi questi due stralci in un periodo solo. Le parole chiuse fra parentesi nel testo italiano, « (cioè che nell' Eucaristico Sacramento) », e fuori di parentesi nel testo latino, « in Eucharistico Sacramento » sono una interpolazione dei compilatori, e nel testo del Rosmini non esistono, Il verbo « rese » e « avvivò » preterito perfetto dell' indicativo fu cangiato nel presente « facit » « vivificat ». Tutte le altre parole : « a quel modo come accade nella nutrizione, che il pane che si mangia e il vino che si beve, quando è nella sua parte nutritiva assimilato alla nostra carne e al nostro sangue, egli è veramente transustanziato, e non è più come prima pane o vino, ma è veramente nostra carne, e sangue, perchè divenuto termine del nostro principio sensitivo », nella proposizione latina furono compendiate, rannicchiate e storpiate in questa maniera : « eo ferme modo quo panis et vinum vere transubstantiantur in nostram carnem et sanguinem, quia fiunt terminus nostri principii sentientis ».

Dopo la parola « sensitivo », ultima del secondo brandello, i compilatori hanno ommesso un periodo, e parte dell' altro che segue fino alla quarta virgola, e poi hanno distaccata la proposizione 30ª ; ed ommessi tre periodi e parte del seguente, hanno estratta la 31ª nel modo come si può vedere qui sopra nel testo del Rosmini a p. 300.

Il Rosmini nella riportata Lezione non asserisce nulla, ma non fa che delle ipotesi ; e queste tre proposizioni, cioè la 29ª, la 30ª, e 31ª, sono state divulse dal testo in modo che compariscono, non come ipotesi, ma bensì come asserzioni assolute o tesi. Il Rosmini

sul principio della Lezione seguente, che è l' 88ª a pagina 288, linea 4ª dice: « se vere sono le conghietture sopra esposte »: il che non significa asserire. Se si volessero condannare tutte le ipotesi che si fanno dai Teologi intorno all' Eucaristia, se ne potrebbe estrarre dalle loro opere un bel numero. Ora vediamo se la ipotesi che fa il Rosmini in questa proposizione manchi di probabilità, o sia assurda.

I Teologi insegnano che il corpo di Cristo nell' Eucaristia è vivo ed animato e non può essere vivo ed animato se non è fatto termine del principio senziente; altrimenti sarebbe corpo morto, come lo fu nel triduo della sua morte.

« Denotabimus, dice Holden, quod in Eucharistiae Sacramento sit vere, realiter, et substantialiter corpus et sanguis Domini nostri Iesu Christi: quod, quia subsistens et **Animatum est**, cum eo simul sit anima et divinitas » (*Divinae Fidei Analysis*, Lib. 2, cap. 4, §. IV).

» Cum corpus Christi in caelis **vivat, vivens sit oportet in Eucharistia**, ac proinde donatum organis corporeis, quippe quo subiectum, quod eis destitutum sit, non possit animali vita vivere » IUENIN, *De Sacramentis, Dissertatio* IV, *quaest.* IV, art. 4),

« Christi corpus ponitur nunc in Sacramento illud idem, quod est in coelo, scilicet **vivum et animatum** » etc. (FRASSEN, *Scotus Academicus*, Tom. XI, pag. 242, *Romae* 1722).

« Non abbiamo per anco tocco, dice il Dalgairns, l' ultimo termine delle meraviglie di questo gran Sacraménto con l'esame che abbiam fatto dell' istante della transustanziazione. Quando il grande atto della consecrazione è compito, quando la sacra umanità è venuta in luogo della sostanza del pane e del vino, noi possiamo far prova di penetrare eziandio alla vita e alle operazioni di Cristo sotto quel velo. E già mille questioni ne si appresentano. Le facoltà del suo essere risentono esse della inestensione del suo corpo? Quali sono i pensieri, quali i sentimenti di lui, mentrechè prigioniero alberga quivi volontario nell' ostia? — Uopo è che Egli sia vivo, perocchè essendo morto una volta, non può da capo morire; ma la fisiologia di questa vita meravigliosa qual' è? Anche il corpo di lui debbe esser **vivo**; ora, lo Spirito segue ad aiutarsene come di suo strumento? I sensi sono desti, ovvero giacciono seppelliti nel seno di una mistica morte? Tutti questi pensieri ci si affacciano all' anima sì tosto come noi guardiamo fissamente l' ostia che ne sta innanzi, e massime al gran momento della santa comunione ci sarebbe caro il sapere se Egli sia puramente passivo, o se no, quali sieno allora

le operazioni della sua sacra umanità. » (*La Comunione*, Considerazioni del P. G. Bernardo Dalgairns Prete dell' Oratorio di Londra, Prato 1866, pag. 107). E a pagina 113 dice così: « Rechiamoci adunque a fare sottile disamina dello stato dell' anima di Gesù nell' ostia. Certa cosa è che trovasi nel Sacramento l' anima di Gesù, quella grande anima che, essendo Egli in terra, parlava colle labbra, guardava cogli occhi, pensava col cerebro e amava col cuore di Lui; quest' anima stessa trovasi in ogni particella dell' ostia, e per conseguente è ricevuta da ciascuno che si comunica. Ella vi è, e serba quelle medesime relazioni ch' ella ebbe alla carne sacra di Cristo mentre ch' ei visse al mondo. Oggi, come allora, ella è la **forma** del corpo, il quale senza di essa sarebbe cadavere. Ora, come sempre tra essa e quel gentile organismo non ci ha mestieri di un legame intermedio, parte spirito e parte materia, ma ella medesima direttamente e di sua propria virtù penetra nell' organismo e lo **avviva** ».

Il linguaggio che usa il Rosmini col dire che « la sostanza del pane e del vino ha cessato intieramente d' essere sostanza del pane e del vino, ed è divenuta vera carne e vero sangue di Cristo, **quando** Cristo la rese termine del suo principio senziente, e così la avvivò della sua vita », io credo che non si possa riprendere di falsità; perchè un tale linguaggio non vuol dir altro che il corpo di Cristo nell' Eucaristia è vivo ed animato, come insegnano i citati Teologi, e molti altri che si potrebbero citare, ma per brevità si tralasciano. Veniamo dunque al resto che segue in quel periodo; « a quel modo come accade nella nutrizione » ecc.

Dice il citato Frassen che: Ea sententia in explicandis mysteriis videtur esse probabilior, et magis recipienda, quae minores difficultates involvit; et hujusmodi mysteria captu et intellectu faciliora cuilibet fidelium ostentat » (op. citata pag. 220). Per ispiegare in qualche modo la transustanziazione, l' esempio della nutrizione si usa spessissime volte dai SS. Padri. « Istud porro exemplum conversionis ciborum in substantiam comedentis, frequenter adducunt SS. Patres Graeci, ut quomodocumque exponant, qua ratione panis et vinum convertuntur in corpus et sanguinem Christi » (Tournely, *De Eucharistia quaest.* 3, art. 2). Fra tante testimonianze di Padri e Dottori basti quella di S. Giovanni Damasceno, il quale così scrive: « E non è fuor di proposito il dire, che a quel modo come il pane pel mangiare, e il vino e l'acqua pel bere si trasmutano naturalmente nel corpo e nel sangue del mangiante e del bevente, siffattamente

che non diventano un altro corpo diverso da quello che prima esisteva; così il pane che fu preparato nella patena e ugualmente il vino e l'acqua per l'invocazione e la venuta dello Spirito Santo si converta, in modo però più sublime e transcendente le forze e la condizione della natura, nel corpo e nel sangue di Cristo, sicchè non sono già due corpi ma uno e il medesimo corpo » (*De Fide Orthod.* Lib. IV, c. 13). Quel che dice il Rosmini in questa proposizione non ha niente che fare coll'errore di Durando, come scrive il Rosmini stesso nell'*Antropologia soprannaturale*, di cui si riportano qui alcuni brani. « E prima mi si conceda di sporre il modo del trasmutamento del pane e del vino nel corpo e nel sangue di nostro Signor Gesù Cristo, a quel modo che io il concepisco contenersi nel deposito delle verità della fede, nelle Scritture e nella Tradizione.

« Dico in prima, che questa trasmutazione si fa in un modo assai somigliante (1) a quello onde in noi si converte il cibo, mediante la nutrizione, nel corpo nostro e nel nostro sangue. Conviene attentamente osservare ciò che avviene nel fenomeno della nutrizione. Delle particelle inanimate vengono ricevute nel nostro stomaco, e indi distribuite pe' meati del corpo e ravvicinate sì fattamente, assimilate, inserite, contemperate, fuse nella nostra carne viva e nel nostro sangue vivo, che anch'esse in un modo ammirando ricevon la vita e si fanno animate, sensitive; in una parola diventano vera nostra carne e vero nostro sangue.

« Ora in un modo somigliante, come dicevo, io intendo che Gesù Cristo comunichi la vita propria alle particelle del pane e del vino, e in tal guisa le renda suo vero corpo e suo vero sangue.

» E ove in tal modo si concepisca la transustanziazione del pane e del vino si rendono assai chiare alcune parole di Cristo che altramente possono parere oscure ed inesplicabili » (*Ivi* vol. III, p. 372).

« Il perchè l'errore di Durando non consiste nell'avere paragonato la consecrazione alla nutrizione; ma nell'aver detto che il pane non si converte già tutto nel corpo di Cristo, ma la materia del pane rimanere partendosene la forma sostanziale (2).

---

(1) Dicendo *somigliante* intendo dire che, non in tutto s'accorda colla natural nutrizione, come dimostrerò a suo luogo, e però ella rimane sempre inconcepibile ed ineffabile; ond'è che rettamente dice il Catechismo del Concilio di Trento: Nec enim percipi a nobis potest, nec in naturalibus mutationibus aut in ipsa rerum creatione ejus rei exemplum aliquod habemus (P. II, c. IV. XLI).

(2) In IV, Dist. XI, q. III.

» Sembra che Durando sia caduto in tale errore per non essersi formato un' idea giusta della nutrizione ; ed egli pare che credesse rimanere la materia del pane informata dall' anima di Cristo, il che sarebbe una vera impanazione » (1).

I Teologi stessi, e fra questi un sommo, il Bellarmino, se non erro, hanno confuse insieme queste due cose. E veramente basta attentamente considerare con quali decisioni della Chiesa il Bellarmino combatta il Durando, per accorgersi, che l' errore che vien combattuto, non istà propriamente nel considerare la consecrazione come una cotal nutrizione di Cristo glorioso (detratto tutto ciò che nel concetto di nutrizione si trovi d' imperfetto e di difettoso) ; ma bensì nel supporre che la materia del pane rimanga immutata.

Due sono i solenni decreti della Chiesa che il Bellarmino contrappone al Durando:

1. Il capitolo IV e il canone II, della Sessione XIII del Concilio di Trento, dove si dichiara mutarsi « tutta la sostanza del pane nel corpo, e tutta la sostanza del vino nella sostanza del sangue ».

Ora a questo canone si oppone certamente la dottrina che insegna rimanere la materia del pane, ma non quella che dice tutta la materia del pane si trasmuta nelle carni del Signore ; e questo avviene appunto supponendo avvenire nella consecrazione una conversione simile (sebben più sublime) a quella della nutrizione. Imperocchè supponendo la nutrizione perfetta avverrà, che nel pane Eucaristico non vi sia nè pure una particella, nè pure un elemento il più tenue che non sia vera carne di Cristo, nè del vino rimanga un atomo che non sia verissimo sangue ; ciò che risponde a capello alla fede cattolica (2).

(1) Così il Bellarmino espone l'errore di Durando : *converti panem in corpus Domini per consecrationem, sed ita ut, forma panis recedente, materia panis maneat informata Christi anima* (*De Euch. Contr.* II. lib. III, c. XI). Se l' anima di Cristo informasse la materia del pane sarebbe una « impanazione » manifesta ; ma non così se l' anima di Cristo informasse la carne di Cristo, in cui si è cangiata tutta la materia del pane.

(2) S. Gregorio Nisseno, che intende la conversione del pane nel corpo di Cristo per una cotal nutrizione soprannaturale, usa però ad esprimerla la parola « transelementato ». *Haec autem dat, virtute benedictionis, in illud* **transelementata** *eorum quae apparent natura;* parola acconcissima a dimostrare che non resta nè pure la materia del pane, ma tutto si cangia nelle vere carni di Cristo. Questo mostra come il grand' uomo non credeva mica che nella nutrizione il pane e il vino non si trasmutasse per intero in carne, ma anzi intendeva assai bene, che il trasmutamento che nasce in tal con-

2. La Sessione VIII del Concilio di Costanza, nella quale si condanna l'errore di Vicleffo, il quale era che « gli accidenti non rimangono senza soggetto ».

Ora se la materia del pane rimane, certo che questa materia è il soggetto proprio degli accidenti, e però gli accidenti non sarebbero senza il loro soggetto, contro a quello che definì il Concilio di Costanza. Ma all'opposto se si afferma, che la materia del pane, soggetto degli accidenti, mediante la soprannaturale nutrizione di cui parliamo sia cangiata nella vera e viva carne di Cristo, egli è cosa manifesta, che il soggetto degli accidenti non rimane più; e che non restano se non gli accidenti del pane e del vino, senza il pane ed il vino, senza la sostanza loro. Conciossiachè il corpo di Cristo ha ben degli accidenti, ma che tiene a noi occulti nell'Eucaristia, celandosi quasi direbbesi sotto gli accidenti altrui, che a noi appariscono. La dottrina nostra adunque è sommamente consentanea alle decisioni del Concilio di Trento e di quello di Costanza.

« Non v'ha dunque alcuna decisione della Chiesa, che c' impedisca la nostra sentenza, la quale anzi è mirabilmente consentanea ai Concilii di Costanza e di Trento.

Non è però, ch' ella non trovi alcune difficoltà non leggiere nell'apparenza, ma che non mi sembrano tali nella sostanza. Oltre di che a portare un retto giudizio conviene raffrontare le difficoltà che porge la sentenza nostra, con quelle che trae seco la sua contraria, le quali a me sembrano oltremodo più gravi. Il perchè io verrò sponendo e ponendo a fronte le une colle altre, e così potrà ciascun savio con piena cognizione di causa scegliere l'opinione che gli parrà meno involta di nodi e più consentanea alla rivelazione ed alla tradizione. La prima difficoltà dunque, che ci si affaccia, si è quella di non saper comporre la nutrizione collo stato di Cristo glorioso.

E certamente, che se noi parlassimo di quella stessa maniera di nutrizione che in noi succede, ella non potrebbe in modo alcuno avvenire in un corpo glorioso.

Ma egli è necessario osservare, che tutto ciò che è conforme alla natura di un uomo (1) può trovare un modo di essere anche nello

versione è intimo ed affetta gli stessi elementi della materia (Ved. Cathechet. Oratio CXXXVII). Lo stesso dicasi di Teofilatto, che usando pure la stessa parola **Transelementare**, mostrava di non concepire la nutrizione soprannaturale in modo che rimanesse qualche cosa non mutata nel corpo di Cristo.

(1) Non però quello che è proprio alla natura umana in quanto si trova nello stato presente, p. e. la generazione; perocchè in cielo *neque nubent neque nubentur*.

stato di un uomo comprensore, sebbene noi non sappiamo in qual modo ciò avvenga, perchè non abbiamo esperienza dello stato dei corpi gloriosi, salvo ciò che ce ne dà la rivelazione. E veramente la natura umana col farsi gloriosa non muta l'esser suo, ma ella si nobilita e acquista delle nuove qualità. Il perchè non è da credere che rimanendo il corpo nostro formato come è al presente e delle stesse membra composto, egli non debba avere altresì un uso delle sue membra, sebbene quest'uso soverchi di presente il nostro pensiero.

Quello solo che mi sembra di poter dire si è, che la maniera di nutrizione che può cadere ne' corpi gloriosi deve esser scevra da tutte le imperfezioni che involge la nutrizione nostra.

Per esempio, la nutrizione in noi supplisce alle particelle che continuamente si separano dal corpo nostro, e col riparare a queste perdite e co' movimenti annessi all'opera della nutrizione mantiene l'attività, il calore, la vita. Tutto questo appartiene all'imperfezione nostra; la nutrizione considerata come producente tali effetti, necessarii al mantenimento del nostro vivere, non può cadere in modo veruno in corpi impassibili immortali.

Ma tutto ciò non forma ancora l'essenza della nutrizione, al modo come noi intendiamo questa parola.

L'essenza della nutrizione noi la facciamo consistere unicamente, 1° nell'assimilare al corpo vivo della materia non viva, 2° e nel comunicare la vita a questa materia nell'atto stesso che si assimila e inorganizza nel corpo, sicchè con esso diviene un solo e identico corpo.

Ora a me sembra, che niente ripugni che questo concetto della nutrizione si applichi anche ad un corpo immortale; io non veggo cosa che a ciò si opponga nella parola di Dio o scritta o tramandata; molte all'incontro che me la persuadono.

E veramente, se il corpo nostro imperfetto com'è ha pur tanto di vita in sè stesso da poterla comunicare a delle particelle di materia inanimata; e come di una tale virtù sarà privo un corpo perfettissimo, che di vita è pienissimo a segno, che non può morire?

Convien considerare, che il comunicare la propria vita a materia straniera è cosa che appartiene all'eccellenza di una natura e non a un difetto; che è opera potente, nobilissima. Si richiede solamente svestire quest'alta funzione da quegli accessorii, co' quali noi la veggiamo continuamente accompagnata, ma che non le sono necessarii, e che accidentalmente le avvengono per l'imperfezione nostra, cioè

per l' imperfezione del soggetto, in ch' ella si forma. Di che avviene, che mutato il soggetto e reso questo al tutto perfetto, anche l' operazione di cui parliamo non delle sue imperfezioni parteciperebbe, ma piuttosto de' suoi pregi e delle sue eccelse prerogative.

Acciocchè dunque un corpo comunichi ad un altro corpo della propria vita non è necessario 1° ch' egli perda qualche parte della sostanza di cui si compone, come avviene ora in noi, 2° nè che egli abbia bisogno della vita distesa e accomunata ad altri corpi per viver egli, come pure avviene nel corpo mortale, 3° nè ch' egli sofferisca tutte quelle permutazioni successive, colle quali si forma in noi la nutrizione. Tutto questo viene escluso dal corpo glorioso (1).

Ma egli rimane però dopo di tutto ciò qualche cosa che al corpo glorioso non ripugna; e questa si è, ch' egli comunichi ad altri corpi la propria vita istantaneamente, e a sè li assuma ed immedesimi; non sè abbassando, ma quelli a sè elevando ed incorporando (2).

Ora questo è quello, che anche crediamo avvenire ineffabilmente e soprannaturalmente nell' Eucaristia » (pag. 384 e segg.).

I lettori se consultano questo trattato del Rosmini che trovasi nel terzo volume dell' *Antropologia soprannaturale*, vedranno che le congetture esposte dal Rosmini non sono poi tanto improbabili, come si vorrebbe far credere. Ma convien leggere tutto questo trattato per veder anche sciolte le obbiezioni contro tali congetture.

---

(1) Mediante queste osservazioni egli è facile conciliare que' passi de' Padri, i quali negano ogni sorta di nutrizione al corpo glorioso. Essi consideravano il cibo ne' suoi effetti, i quali dicevano esser tre cioè 1° ristorare le sostanze che il corpo va perdendo, 2° l' aumentare la mole del corpo, che naturalmente si sviluppa, 3° il mantenere il calore naturale cagion della vita (ved. S. TOMMASO *S.* 1, LXXII, II, ad 4m; XCVII, IV, CXIX, I, ad 4m). Ora considerato il cibo in questi tre effetti, egli non può in alcun modo convenire al corpo glorioso; per ciò gliel negarono. Io considero il cibo e la nutrizione solo in quanto è una funzione di un corpo che comunica la propria vita a delle particelle inanimate che incorpora a sè: e in questo modo considerato niente v' ha che ripugni per mio avviso, alla dignità del corpo glorificato.

(2) S. Tommaso parlando del cibo, che pigliava l' uomo innocente, dice: *In nutritione est quaedam passio et alteratio, scilicet ex parte alimenti quod convertitur in substantiam ejus qui alitur. Unde ex hoc non potest concludi quod corpus hominis fuerit passibile, sed quod cibus assumptus erat passibilis* (*S.* I, XCVII, III, ad 2m): nel qual passo si vede, come S. Tommaso giungesse a riconoscere che il prendere un cibo, non suppone necessariamente un corpo passibile. E tuttavia il cibo di cui noi parliamo è scevro da tutti que' difetti altresì che accompagnavano la nutrizione dell' uomo innocente.

Si vede che i compilatori di questa proposizione coll' estrarla dal testo nel modo già detto, hanno voluto addossare al Rosmini l' errore di Durando, già confutato dal Rosmini stesso nell' anzidetto trattato.

PROPOSIZIONE XXX

30. — Avvenuta la transustanziazione, si può intendere che al corpo glorioso (di Gesù Cristo) si sia aggiunto qualche parte in esso incorporata, ed indivisa e del pari gloriosa — (*Ivi*).

XXX. — Peracta transubstantiatione, intelligi potest, corpori Christi glorioso partem aliquam adiungi in ipso incorporatam, indivisam pariterque gloriosam.

Analisi della trentesima proposizione.

La proposizione trentesima è stata estratta dall' *Introduzione del Vangelo* secondo Giovanni commentata, Lez. 87 pag. 286, linee 16, 17, 18, come può vedersi nel testo del Rosmini riportato di sopra a pag. 300, dove è il numero 62 in margine. Anche questa proposizione è smozzicata in principio e in fine. Ecco le parole ommesse in principio e in fine. « Concependo in questa maniera la transustanziazione, noi possiamo più facilmente ravvisare e determinare qual sia il corpo di Cristo eucaristico. Perocchè, quantunque Cristo abbia un solo corpo, al presente glorioso, tuttavia, avvenuta la transustanziazione, si può intendere che al corpo glorioso si sia aggiunto qualche parte in esso incorporata, ed indivisa e del pari gloriosa. E questa parte aggiunta, cioè la sostanza del pane e del vino transustanziata, che forma una cosa sola col corpo di Cristo glorioso, e come una porzione della nostra carne e del nostro sangue forma una cosa sola col nostro proprio corpo, si può intendere che sia quella che diventa termine comune al principio senziente di quell' uomo che in grazia di Dio riceve il cibo eucaristico ».

Distaccata in tal modo la proposizione dal testo, non comparisce più come congettura, ma come un' asserzione assoluta. Pare proprio che questa proposizione sia stata estratta solo per far numero, perchè non dice nè più nè meno di quel che si contiene nella seguente stralciata dal testo poche linee più giù; e perciò quel che diremo nella analisi della 31ª, vale anche per la 30ª.

PROPOSIZIONE XXXI

31. — Appunto perchè il corpo di Cristo è unico ed indiviso, egli è necessario che dove si trova una parte si trovi tutto..... ma non tutto quel Corpo diviene termine del suo principio senziente, ma unicamente quella parte che risponde a quel tanto che v'aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. Ancora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza; il che non par contrario alla dottrina cattolica — (*Ivi*, pp. 286, seg).

XXXI. — In Sacramento eucharistiae, *vi verborum* corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini quae transubstantiantur: reliquum corporis Christi ibi est *per concomitantiam*.

Analisi della trentunesima proposizione.

La proposizione 31ª fu estratta dall' *Introduzione del Vangelo* secondo Giovanni, Lezione 87 pag. 286, linee 29, 30, 33, 34, 35, 36, e pag. 287, linee 1, 2, 3, 4, 5, come si può vedere di sopra nel testo a pag. 300, dov' è il numero 63, 64 in margine. Anche questa proposizione è stata smozzicata nel principio, nel mezzo, e nel fine. Mettiamo qui sotto gli occhi un tratto della Lezione, da cui fu estratta.

« Ma qui prima di proceder oltre dobbiamo sciogliere alcune obbiezioni.

La prima, che secondo una tale dichiarazione non ci avrebbe nell' Eucaristia tutto il corpo di Cristo. A cui si risponde che appunto perchè il corpo di Cristo è unico ed indiviso, egli è necessario che dove si trova una parte si trovi tutto; ma che la distinzione della parte dal tutto non si fa che rispetto alla operazione spirituale ed interna nell' uomo che riceve bensì tutto quel corpo, ma non tutto quel corpo diviene termine del suo principio senziente, ma unicamente quella parte che risponde a quel tanto che v' aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione. Ancora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza; il che non par contrario alla dottrina cattolica, secondo la quale è bensì di fede che *tutta* la sostanza del pane e del vino si transustanzia, ma non che si transustanzia in tutto il corpo e in tutto il sangue glorioso di Cristo, secondo le parole del sacrosanto Concilio che definì: « Persuasum semper in Ecclesia Dei fuit, idque nunc denuo sancta haec Synodus declarat, per consecrationem panis et vini conversionem fieri **Totius** substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et **Totius** substantiae vini in substantiam sanguinis ejus » (1), dove dicesi: « Totius substantiae panis et vini »; ma non dicesi: « In totam substantiam corporis et sanguinis Christi ».

Analiziamo questa proposizione per far conoscere le frodi dei compilatori tanto nel testo italiano quanto nel latino.

La proposizione fu composta di due brandelli, ed il senso del testo del Rosmini è stato sconvolto, e totalmente cambiato sì nell' italiano come nel latino. Il pronome possessivo **suo** che trovasi nel secondo brandello nel testo intero del Rosmini è riferito al soggetto **uomo** che è nel tratto tra il primo e secondo brandello, ommesso dai compilatori, ed è questo: « ma che la distinzione della parte dal tutto non si fa che rispetto alla operazione spirituale ed interna nell' **uomo** che riceve bensì tutto quel Corpo », ma (secondo brandello) non tutto quel Corpo diviene termine del **suo** principio senziente, ecc. Questo pronome **suo**, come si vede nel testo, è riferito

(1) Sess. XIII, c. IV. E ivi nel can. II, si adopera la stessa maniera di parlare: *mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini* etc.

al soggetto **uomo** che trovasi nel tratto ommesso dai compilatori; e per conseguenza il pronome **suo** lasciato nel secondo brandello convien per forza riferirlo al soggetto **Cristo**, non potendosi per causa di tale fraudolenta ommissione riferirlo ad altro soggetto. Il Rosmini adunque dice (sempre in via d' ipotesi) che « non tutto quel Corpo diviene termine del **suo** principio senziente » cioè dell' **uomo**, ed invece i compilatori gli fanno dire che « non tutto quel Corpo diviene termine del **suo** principio senziente » cioè di **Cristo !!!**

I compilatori non sonosi fermati a questa frode; poichè nella proposizione latina hanno del tutto sconvolto e falsificato il senso del testo del Rosmini e per far rilevar meglio ai lettori la falsificazione mettiamo qui scomposta in tutti i suoi incisi la proposizione italiana e latina.

1° appunto perchè il Corpo di Cristo è unico e indiviso,

2° egli è necessario che dove si trova una parte si trovi tutto....

3° ma non tutto quel Corpo diviene termine del suo principio senziente,

4° ma unicamente quella parte che risponde a quel tanto che v'aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione.

5° Ancora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore;

6° ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza,

7° il che non par contrario alla dottrina cattolica.

1° In Sacramento eucharistiae,

2° *vi verborum* corpus et sanguis Christi est tantum ea mensura quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini quae transustantiantur:

3° reliquum corporis Christi ibi est *per concomitantiam.*

Le parole del 1° inciso della proposizione latina « In Sacramento eucharistiae » nel testo dell' italiana non esistono, ma vi furono introdotte dai compilatori. Le parole: *vi verborum* del 2° inciso furono prese dal 5° inciso della proposizione in italiano « in virtù delle parole »; le altre che seguono « corpus et sanguis Christi est

tantum ea mensura quae respondet quantitati (a quel tanto) substantiae panis et vini quae transubstantiantur » sono una solennissima falsificazione del 3° e 4° inciso della proposizione italiana, come tutti possono rilevare. Il Rosmini non dice che « il corpo e sangue di Cristo si trova (nell' Eucaristia) soltanto in quella misura che corrisponde alla quantità della sostanza del pane e del vino che vengono transustanziati » ; ma dice (sempre in via d' ipotesi) che « non tutto quel Corpo diviene termine del suo principio senziente (cioè dell' uomo che lo riceve), ma unicamente quella parte che risponde a quel tanto che v' aveva di sostanza di pane e di sostanza di vino nella transustanziazione ». La differenza che passa tra questo linguaggio del Rosmini e quello della proposizione latina è abbastanza chiara.

Il 3° inciso : « reliquum corporis Christi ibi est *per concomitantiam* », fu preso dal 6° inciso della proposizione italiana. Si noti che il linguaggio del Rosmini è sempre opinativo e congetturale; ed invece nella proposizione latina è sempre assoluto ed assertivo. Si rifletta ancora che la proposizione in italiano è composta di 101 parole (compresi gli articoli) e quella in latino è ristretta a 29 parole. Questa proposizione adunque non si può e non si deve chiamare del Rosmini, ma dei compilatori, che l' hanno formolata nella suesposta maniera.

Alle difficoltà che presenta la congettura del Rosmini, che dice : « ancora ne verrebbe che in virtù delle parole divine questa sostanza del pane e del vino si transustanziasse in carne e sangue del Salvatore ; ma il rimanente del corpo e del sangue vi rimanesse unito per concomitanza, il che non par contrario alla dottrina cattolica », risponde il Rosmini stesso nell' *Antropologia soprannaturale*, di cui riportiamo qui due articoli.

ARTICOLO VIII.

Terza difficoltà apparente : la maggior parte del corpo di Cristo sarebbe nel Sacramento per concomitanza e non in forza del Sacramento. Questa difficoltà si mostra essere solo apparente e non solida da quello che fu detto di sopra.

Le particelle del pane e del vino convertite nelle carni e nel sangue di Cristo non si distinguono già dal rimanente del corpo ;

ma formano una cosa sola e impartibile col corpo ove s' inseriscono.

Nè Cristo già disse: « queste sono quelle particelle di mio corpo che ebbi in nascendo dalla Vergine »; ma disse « questo è il mio corpo » volendo significare l' identità del corpo, non l' identità delle particelle componenti il corpo. Così non disse già queste sono le particelle che « componevano il mio sangue quando io nacqui »; ma disse bensì « questo è il mio sangue » volendo significare l' identità del suo sangue; il quale fu sempre identico anco emettendo o ritenendo quelle particelle divise, perchè fu continuamente informato da una stessa vita o certo da una stessa divina persona (1).

Nè si può dire che non si trovi tutto il corpo di Cristo nel Sacramento Eucaristico in virtù delle parole consecratorie, ma per sola concomitanza. Imperocchè come poteva il corpo di Cristo alimentarsi per così dire delle particelle del pane e del vino se ivi tutto non fosse presente, e non assumesse in sè quelle particelle? Si trova adunque presente nell' Eucaristico pane, tutto il corpo di Cristo *ex vi Sacramenti,* e non per sola concomitanza; perchè non potrebbe succedere l' ineffabile e divina nutrizione (2), che segue in virtù di quelle parole, e che le parole, per così dire, comandano; se non fosse ivi tutto il corpo di Cristo, e in sè non assumesse e transustanziasse il pane ed il vino.

Laonde acciocchè si avveri, che in virtù e in forza delle parole sacramentali tutto il corpo di Cristo stia nell' Eucaristia, non è mica necessario che il pane ed il vino si cangi in tutto il corpo e il sangue di Cristo; ma solo nel corpo e nel sangue di Cristo, incorporandosi e unificandosi con esso il corpo e con esso il sangue di Cristo; e ciò mediante quella operazione ineffabile, che è fatta da tutto il corpo glorioso del divino trionfatore. Il che conviene a capello colle parole del sacrosanto Concilio di Trento. Perocchè esso assistito dallo Spirito Santo definì bensì che « sotto entrambi le specie e sotto ogni parte di ciascuna specie si contiene tutto ed intero Cristo » (3); ma parlando della transustanziazione non definì

---

(1) La nota che quì appone il Rosmini, per brevità si ommette.

(2) Che cosa intenda il Rosmini quì per nutrizione, convien leggere il trattato sull' Eucaristia nell' *Antropologia soprannaturale.*

(3) *Quapropter verissimum est tantundem sub altertura specie, atque sub utraque contineri, totus enim et integer Christus sub panis specie et sub quavis ipsius speciei parte, totus idem sub vini specie, et sub ejus partibus existit* (Sess. XIII, cap. III).

mica che il pane ed il vino, ed ogni particella del pane e del vino si convertisse in **Tutto** il corpo e il sangue di Cristo, ma solo che « per la consecrazione del pane e del vino avviene la conversione di **Tutta** la sostanza del pane nella sostanza del corpo di Cristo Signor nostro, e di **Tutta** la sostanza del vino nella sostanza del sangue di lui » (1): di maniera che è bensì di fede che, *tutta* la sostanza del pane e del vino si converta; ma non è già di fede che si converta in *tutto* il corpo e in *tutto* il sangue di Cristo; sebbene a tutto il corpo e a tutto il sangue di Cristo si contemperi e s' immedesimi.

Il perchè secondo la fede cristiana cattolica è certo;

1. Che tutto il corpo e tutto il sangue di Cristo si trova nella Santissima Eucaristia.

2. Che egli vi si trova in virtù delle sacramentali parole.

3. Che tutta la sostanza del pane e del vino si converte.

4. Ma non è di fede cattolica, che si converta in tutte le parti del corpo e del sangue di Cristo; sebbene si fonda e si unifichi con tutto il corpo e con tutto il sangue.

Le quali quattro cose s' accordano a pienissimo colla sentenza da noi dichiarata.

ARTICOLO IX.

(*Continuazione*)

« La qual sentenza riceve maggior lume e fermezza da quella dottrina teologica la quale insegna che « sotto le specie eucaristiche sta bensì in forza delle parole tutto Cristo quanto alla sostanza, ma non quanto alla dimensione ».

---

(1) Nel capitolo IV, della Sessione XIII.. *Sancta haec Synodus declarat per consecrationem panis et vini conversionem fieri* **Totius** *substantiae panis in substantiam corporis Christi Domini nostri, et* **Totius** *substantiae vini in substantiam sanguinis ejus.* E in questa maniera di dire è costante, sponendo il Can. II, con queste parole: *Si quis dixerit, in sacrosanto Eucharistiae Sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus, et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini; quam quidem conversionem catholica ecclesia aptissime transubstantiationem appellat: anathema sit.* (Sess. XIII, Can. II).

Udiamo come una si fatta dottrina sia spiegata da S. Tommaso: « V' ha in questo Sacramento la *sostanza* del corpo di Cristo in virtù del Sacramento, e la *quantità dimensiva* in virtù di reale concomitanza (1). Laonde il corpo di Cristo è in questo Sacramento a quel modo onde la sostanza sta sotto le dimensioni; non però al modo delle dimensioni, cioè non a quel modo onde una quantità dimensiva di qualche corpo è sotto la quantità dimensiva del luogo » (2). E s' attenda bene alla similitudine che adopera il santo Dottore a render chiaro questo concetto: « Or egli è manifesto, soggiunge, che tutta la natura della sostanza è sotto ciascuna parte delle dimensioni sotto le quali ella si contiene, si come sotto ogni parte dell' aria è tutta la natura dell' aria, e sotto ogni parte del

---

(1) E quì S. Tommaso dice, che la quantità dimensiva del corpo di Cristo non è nel Sacramento per virtù del Sacramento, ma di una reale concomitanza; e sarà paruto che noi abbiamo detto di sopra il contrario. Nel fondo della cosa però non si troverà diversità alcuna nelle due sentenze. Perocchè S. Tommaso dichiara che per ciò che v' ha in virtù del Sacramento intende ciò, in che direttamente si « converte la preesistente sostanza del pane e del vino » (S. III, LXXVI, I), e in questo senso la quantità dimensiva del corpo di Cristo non è tutta nel Sacramento *ex vi Sacramenti.* Ma se per ciò che v' ha in virtù del Sacramento s' intenda tutto ciò che vi dee essere in conseguenza diretta della forma proferita, s' intenderà assai facilmente, che tutto il corpo di Cristo non solo nella sostanza, ma anco nella quantità dee trovarvisi; non perchè la sostanza del pane si converta in tutta la quantità dimensiva del corpo di Cristo; ma perchè tutto intero il corpo di Cristo colle sue naturali dimensioni par necessario che operi a fine di convertire in sè il pane ed il vino; e cangiarli in propria sostanza comunicando loro la propria vita. Sicchè più chiaro sarebbe forse distinguere tre cose: 1° ciò in cui si converte la sostanza del pane e del vino, 2° ciò che per operarsi in questa conversione si richiede presente, 3° ciò che v' è per concomitanza di ciò in cui si converte il pane ed il vino, e di ciò che a tal conversione si richiede presente. Il pane ed il vino si converte nella sostanza del corpo e sangue di Cristo; ma non in tutta la quantità loro. Tutta la quantità loro è necessaria che sia presente a tale conversione, cioè tutto il corpo alla transustanziazione del pane, e tutto il sangue alla transustanziazione del vino. Il corpo poi nella consecrazione del vino, l' anima e la divinità sarebber presenti per concomitanza; e così la divinità, l' anima e il sangue nella consecrazione del pane.

(2) *In hoc Sacramento substantia corporis Christi est ex vi Sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, ideo corpus Christi est in hoc Sacramento per modum substantiae, id est per modum quo substantia est sub dimensionibus: non autem per modum dimensionum, id est non per modum illum quo quantitas dimensiva alicujus corporis est sub quantitate dimensiva loci* (S. III, LXXVI, III).

pane è tutta la sostanza del pane » (1). Or dunque secondo il santo Dottore, come sotto ogni parte dell' aria non istà tutta la quantità dell' aria, ma quella parte che ci sta è però aria, n' ha la natura e niente manca a questa natura, e però è tutta la natura; e come sotto ogni parte di pane, non istà mica tutto il pane quant' egli ce n' ha al mondo, ma bensì quello che ci sta ha la natura di pane e tutta la natura di pane; così medesimamente sotto la specie del pane e del vino, cioè sotto quella piccola dimensione che da esse specie viene determinata nello spazio, non istà mica tutta la grandezza del corpo di Cristo; ma quello che ci sta è vero corpo di Cristo, e vi ha tutta la natura, ed è congiunto col rimanente del corpo; il quale vi sta per concomitanza, cioè perchè è dalle sue parti inseparabile.

Indi è che S. Tommaso spiega come tutto il corpo di Cristo vi abbia intero tanto in tutta l' ostia, come nelle sue parti, sieno queste unite o divise mediante lo spezzamento dell' ostia. Perocchè in ciascuna parte vi è egualmente la natura del corpo di Cristo, non però la stessa quantità di esso corpo; nè tuttavia ci manca cosa alcuna; perocchè quella quantità la quale non ci sarebbe in virtù del Sacramento, non manca mai in virtù della concomitanza.

E qui sottilmente osserva il grand' uomo errar quelli i quali dicono esser Cristo tutto in ciascuna parte dell' ostia, quand' è divisa, e non quand' è unita; usando la similitudine dello specchio, che fatto in pezzi, rende ogni pezzo il volto intero dell' uomo che lo riguarda. « Questo, dice S. Tommaso, non è simile al tutto; perocchè le imagini nello specchio infranto si moltiplicano per le diverse riflessioni alle diverse parti dello specchio: ma qui non è che una consecra-

(1) S. III, LXXVI, III. La stessa dottrina e la stessa similitudine aveva usato S. Tommaso due articoli innanzi, cioè (*S.* III. LXXVI. I, ad 3^{m}) così dicendo: *Ex quo patet, quod dimensiones panis vel vini non convertuntur in dimensiones corporis Christi, sed substantia in substantiam. Et sic substantia corporis Christi vel sanguinis est sub hoc Sacramento ex vi Sacramenti, non autem dimensiones corporis vel sanguinis Christi. Unde patet, quod corpus Christi est in hoc Sacramento per modum substantiae, et non per modum quantitatis. Propria autem totalitas substantiae continetur indifferenter in parva vel magna quantitate: sicut tota natura äeris in magno vel parvo äere, et tota natura hominis in magno vel parvo homine. Unde et tota substantia corporis et sanguinis Christi continetur in hoc Sacramento post consecrationem, sicut ante consecrationem continebatur tota substantia panis et vini.*

zione sola, per la quale avviene il corpo di Cristo in questo Sacramento » (1).

Non è dunque che ogni particella contenga il corpo di Cristo quanto è lungo e largo, ma contiene la sostanza del corpo di Cristo, le dimensioni del quale, sebbene per sè eccedenti lo spazietto segnato da quelle particelle, vengono ad esserci insensibilmente per una reale concomitanza (2).

Quindi è che tanto nelle liturgie, quanto ne' Padri, si paragona la transustanziazione del pane e del vino, alla trasmutazione dell' acqua in vino operata da Cristo nelle nozze di Cana (3). Or quell' acqua fu bensì fatta della natura del vino, ma non fu mutata in un vino determinato e preesistente, e molto meno in tutto il vino che al mondo vi avesse. Come adunque la natura dell' acqua cessò e sopravvenne quella del vino, ma non tutto il vino quanto era quello ch' era nel mondo, ma un vino nuovo che non ci era; così il pane ed il vino si convertì nella sostanza del corpo di Cristo, senza che ci sia bisogno dire, che si convertisse nelle particelle preesistenti che componevano il corpo di Cristo; giacchè si parla di corpo identico e non di particelle identiche nelle parole della consecrazione « questo è il mio corpo ».

Or tali dottrine se non confermano, certo aiutano mirabilmente ad intendere, e rendere assai probabile, almeno, la sentenza nostra; che la transustanziazione avvenga per una cotal nutrizione ineffabile e soprannaturale » (*Antrop. soprannaturale* vol. III, p. 402 e segg).

---

(1) Et ideo manifestum est, quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis, etiam hostia integra manente, et non solum cum frangitur: sicut quidam dicunt, ponentes exemplum de imagine, quae apparet in speculo, quae apparet una in speculo integro, in speculo autem fracto, apparent singulae in singulis partibus. Quod quidem non est omnino simile; quia multiplicatio hujusmodi imaginum accidit in speculo fracto propter diversas reflexiones ad diversas partes speculi: hic autem non est nisi una consecratio, propter quam corpus Christi est in hoc Sacramento (S. III, LXXVI, III, in corp.).

(2) Quindi medesimamente è errore il dire, che la sostanza di Cristo cresce o scema; perocchè la sostanza di Cristo è quella sempre insolubile e impartibile, una e identica. Or questo appunto è quello che dice il Catechismo del Concilio di Trento: *Non enim Christus aut generatur, aut mutatur, aut augescit;* sed **in sua substantia** *totus permanet* (p. II, c. IV. XXXIX).

(3) Nella liturgia Gallicana, la Messa XI, del Messale gotico-gallicano che

PROPOSIZIONE XXXII

TESTO DI ROSMINI

.... Dice (Cristo) nelle parole appresso che nessuno degli uomini vide il Padre, *nisi is qui est a Deo*, perchè il Padre non è conoscibile e percettibile se non pel Figlio e nel Figlio, il quale n' è il Verbo che tutto lo comprende, e quindi n' è l' intelligibilità. Ma tuttavia dice che, se il Padre non si può vedere dagli uomini, tuttavia da essi si può udire, onde il profeta Isaia dice che « saranno tutti docibili », ossia atti ad essere ammaestrati da esso Dio Padre. Ora questi ammaestramenti dal Padre dati agli uomini che ancora non conoscono Cristo, dati specialmente avanti la venuta di Cristo, sono appunto quelle rivelazioni e istruzioni soprannaturali di cui abbiamo parlato, e che abbiam detto non essere ancora il Verbo, ma essere tuttavia appartenenze del Verbo. Ora, queste, ricevute docilmente, umilmente, fedelmente dagli uomini, sono le disposizioni prossime ed efficaci che poscia li fa ricevere Cristo e credere in

---

è quella dell' Epifania, così comincia: *Venerabilem ac primitivum in mirabilibus Epiphaniae diem... veneremur, pia obsecratione poscentes, ut qui tunc aquas in vina mutavit, nunc in sanguinem suum oblationum nostrarum vina convertat.* Lo stesso sentimento è costante ne' Padri e scrittori ecclesiastici. Ecco due luoghi: S. Cirillo Gerosolomitano (*Cateches.* IV, *Mystag*): *Aquam*, dice, *aliquando mutavit in vinum, et non erit dignus cui credamus, quod vinum in sanguinem transmutarit?*

Adelmanno (in ep. ad Bereng): Qui dixit in principio: Fiat lux, et facta est lux, de nihilo: non potuit dicendo de pane: Hoc est corpus meum, ita fieri efficere? Et qui tacita virtute aquam convertit in vinum; non efficacius poterat (si quid tamen efficacius de Deo dici debet) sonante velociter eadem virtute, vinum ipsum in sanguinem suum transferre?

lui. Onde Cristo promette, con infinita bontà, che: *omnis qui audivit a Patre, et didicit, venit ad me,* non basta che gli uomini odano dal Padre quello che loro insegna, quello che loro insegnò colle primitive rivelazioni, quello che insegnò agli Ebrei colle rivelazioni speciali fatte alla casa di Giacobbe; conviene ancora che imparino quanto il Padre insegna, acciocchè vengano a Cristo: cioè conviene che aggiungano la loro cooperazione, l'adesione della loro libera volontà, *audivit a Patre et didicit.*

In tal caso vengano a Cristo. Il venire a Cristo sembra che sia una disposizione ancora precedente alla fede, precedente al credere in Cristo. Quando l'uomo *udì* dal Padre, quando l'uomo *imparò* ciò che il Padre gli favellò, allora egli va a Cristo, cioè nasce in lui il desiderio che sia completata quella scienza che gli ha insegnato il Padre, ed opera in conformità di quel desiderio, cercando quel completamento che ancora non ha, ancora non conosce, il quale completamento è Cristo. Postochè Cristo gli si annunzia, allora egli crede in Cristo, ed opera in conformità di quella fede. Giunto a questo punto la sua salute eterna è assicurata, promettendolo Cristo: *Amen, amen dico vobis, qui credit in me habet vitam aeternam.* Ma chi ha la vita eterna crede in Cristo, cioè continua a credere, e crede con maggior luce, cioè colla luce della vita eterna che oggimai egli possiede.

Ora Cristo passa ad insegnare come questa vita eterna si formi nell'uomo, dicendo: « Ego sum panis vitae. Patres vestri manducaverunt manna in deserto et mortui sunt. Hic est panis de coelo » descendens: ut si quis ex ipso manducaverit non moriatur. Ego » sum panis vivus, qui de coelo descendi. Si quis manducaverit ex » hoc pane, vivet in aeternum; et panis quem ego dabo, caro mea » est pro mundi vita » (1). Aveva detto che chi crede in lui ha la vita eterna, e poi dice di essere egli stesso pane di vita, di cui quegli che avrà mangiato, vivrà in eterno. Se la fede basta per avere la vita eterna, come poi mette per condizione all'uomo per vivere eternamente, ch'egli mangi del pane della vita? E se questo pane della vita è il pane eucaristico, se è la carne di Cristo, come espressamente spiega lo stesso Cristo « *et panis quem ego dabo caro mea est* »; sarà egli vero che colui che ha la fede e non ha ricevuto l'eucaristico pane non abbia la vita eterna? Questo sarebbe opposto a quanto aveva detto, perocchè Cristo aveva detto assolutamente e senza altre condizioni: « *qui credit in me habet vitam aeternam* ».

(1) IOANN. VI, 48, 49.

È dunque da dirsi che questa fede in Cristo trae seco per natural conseguenza il desiderio del battesimo e degli altri sacramenti, il qual desiderio, quando non può essere soddisfatto, basta all'uomo per l'eterna salute. Ma in tal caso, in qual modo Cristo dice assolutamente poco appresso: « Se non mangerete la carne del Figliuolo dell'uomo e non berrete il suo sangue, non avrete la vita in voi: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis*»? (1) Queste parole sono assolute ed universali.

Qui sembra occultarsi un grande mistero.

LEZIONE LXXIII.

E quantunque questo mistero rimarrà sempre in parte occulto, tuttavia sembra che Gesù Cristo medesimo ce l'abbia in parte svelato.

Gesù Cristo ci dice che egli si comunica agli uomini in forma di cibo: che questo cibo è la sua carne: che questa carne sotto forma di pane e di bevanda dà la vita: che se non si ciba questo pane e questa bevanda non si può avere la vita in sè stessi: e che il pane che egli darà è la sua carne per la vita del mondo, *caro mea est pro mundi vita*, ovvero, come dice il testo greco « è la mia carne che io darò per la vita del mondo », ἥν ἐγὼ δώσω ὑπέρ τῆς τοῦ κὸσμου ζωῆς, quasi dicendo: quella stessa carne, che io darò a morte acciocchè il mondo viva, è il pane della vita; cioè quel pane che darà al mondo una nuova vita immortale ed eterna. Vi ha dunque una carne che Cristo abbandona alla morte; ma questa carne stessa, destinata alla morte, sarà il pane della vita eterna, cioè avrà una maniera di vita che non può venir meno; e questa darà la vita agli uomini, anche quando questi avranno perduta la loro vita naturale, la vita del mondo. Io darò dunque a morte la mia carne, ma nello stesso tempo darò un' altra vita, perocchè questa mia carne rimarrà sempre un pane vivo, un pane che dà la vita.

Questo pane adunque dee dare la vita anche a quegli uomini che sono morti secondo la vita naturale ed adamitica. Il che importa

(1) IOANN. VI, 54.

che ci abbia un' azione, un effetto dell' eucaristia al di là di questa nostra vita naturale, sicchè le anime nostre anche separate vivano di quella vita che dà la carne di Cristo sotto forma di pane della vita, in un modo del tutto occulto e misterioso.

E veramente Gesù Cristo disse agli apostoli, dopo istituito il sacramento eucaristico, ch' egli avrebbe bevuto un vino nuovo insieme con essi, quando fosse entrato nel suo regno: *Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (1). Il vino eucaristico che Cristo dichiara che avrebbe bevuto nel regno del Padre suo, lo dice « vino nuovo » perchè il suo corpo sarebbe stato glorioso: dice che lo avrebbe bevuto « con esso loro », per indicare, la partecipazione ad essi della sua vita eucaristica: il vino eucaristico suppone anche il pane, come il sangue suppone il corpo; ma Cristo si limita ad accennare quell' umore che dà la vita al corpo naturale, giacchè era scritto: « Anima enim omnis carnis » in sanguine est, unde dixi filiis Isräel: sanguinem universae carnis » non comedetis, quia anima carnis in sanguine est: et quicumque » comederit illum, interibit » (2). E poco prima aveva detto: « Homo » quilibet de domo Isräel, et de advenis qui peregrinantur inter eos, » si comederit sanguinem, obfirmabo faciem meam contra animam » illius, et disperdam eam de populo suo, quia anima carnis in san- » guine est: et ego dedi illum vobis ut super altare in eo expie- » tis pro animabus vestris, et sanguis pro animae piaculo sit » (3). Questo sangue che è destinato da Dio *pro piaculo animae*, non è il sangue d'alcun animale, il quale non poteva che raffigurarlo; nè è il sangue dell' uomo corrotto: ma il sangue del Figliuolo dell' uomo che è insieme Figliuolo di Dio, Gesù Cristo Signor Nostro. Non si potea cibare qualunque altro sangue, perchè era sangue morto, e traendolo dal vivente, gli dava morte; ma Gesù Cristo irritò anche questa prescrizione legale compiendola, dando all' uomo il suo preziosissimo sangue in forma di vino, sangue vivo e vivificante, vero *piaculum* delle anime, sangue del nuovo ed eterno testamento.

Oltre di ciò, parlando Cristo a' suoi discepoli, preferisce di parlar loro del sangue suo, che avrebbe bevuto nuovo nel suo regno sotto forma di vino, perchè l' assunzione del sangue era riserbata specialmente ai perfetti, ed ai sacerdoti, a' quali poi riserbolla la Chiesa

---

(1) MATTH. XXVI, 29 — MARC. XIV, 25.

(2) *Levit*, XVII, 14.

(3) *Levit.* XVII, 10-11.

diminuito il primo fervore dei fedeli, come quello che contiene in modo speciale le grazie più perfette, qual' è l' allegrezza nel fare il bene significato dalla specie del vino che *laetificat cor hominis* (1), e la grazia della fortezza e del martirio significata nel sangue che Cristo il primo dovea spargere. Onde quelle parole erano conforto ad un tempo e robustezza aggiunta a' dolenti discepoli che doveano quanto prima vedere il loro Signore e Maestro barbaramente crocefisso.

L' essere dunque eucaristico di Cristo, che vive in forma di pane e di vino, opera al dì là di questa vita, e dà all' anima separata, come all' anima unita al corpo, una vita misteriosa in Cristo che non può venir meno giammai, perchè di sua natura è eterna. « Hic » est panis de coelo descendens, ut si quis ex ipso manducaverit non » moriatur ». Questo pane è sempre vivo: *Ego sum panis vivus:* questo pane è vivo in modo che dà altrui la vita: *Ego sum panis vitae.* Cristo può esser dunque morto della sua vita naturale, ma non della sua vita eucaristica.

Questo pane è disceso dal cielo: *Ego sum panis vivus qui de coelo descendi,* e perciò appunto non muore, perchè non è nato della terra: il cielo è il luogo della vita e non della morte: ciò che è dal cielo non soggiace alle leggi della terra, e perciò non muore, perocchè nè la terra nè le forze della terra, nè quelle dell' inferno non hanno potestà sulle cose del cielo: il corpo naturale di Cristo era venuto dalla terra perchè composto del sangue della Vergine, e però fu potuto abbandonare alla morte: ma il corpo eucaristico ha un essere soprannaturale, che viene unicamente dal cielo, e però è vivente e vivificante: niuno lo può distruggere.

LEZIONE LXXIV.

Una dottrina così recondita e meravigliosa faceva stupire gli Ebrei che non la intendevano, e ne mormoravano dicendo: *Quomodo potest hic nobis carnem suam dare ad manducandum?* (2). E tuttavia Cristo non ritratta o spiega in senso traslato quanto aveva detto,

(1) *Ps.* CXII, 16.

(2) IOANN. VI, 53.

ma lo conferma e rinforza dicendo e ripetendo: « Nisi manducaveritis » carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis » vitam in vobis. Qui manducat meam carnem et bibit meum san- » guinem, habet vitam aeternam: et ego resuscitabo eum in novis- » simo die. Caro enim mea vere est cibus et sanguis meus vere est » potus. Qui manducat meam carnem et bibit meum sanguinem, in » me manet et ego in illo. Sicut misit me vivens Pater, et ego vivo » propter Patrem; et qui manducat me, et ipse vivet propter me. » Hic est panis qui de coelo descendit. Non sicut manducaverunt » patres vestri manna et mortui sunt. Qui manducat hunc panem » vivet in aeternum (1) ».

Nelle quali parole Cristo mette per condizione ad avere in sè stessi la vita il mangiare la carne sua e bere il suo sangue: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem non habebitis vitam in vobis. Le parole sono chiare ed assolute, a tal che, prima che fosse deciso dalla Chiesa l' assunzione dell' Eucaristia non essere di necessità di mezzo alla salute (2), v' ebbero alcuni, come S. Agostino (3) e Innocenzo I (4), che ritennero non bastare all' eterna salute de' bambini ricevere il battesimo, se ancora non fosse data loro l' eucaristia.

Ma ora è definito il contrario dall' infallibile autorità della Chiesa; e pure quelle parole di Cristo son così assolute ed universali, come quelle che inculcano la necessità del battesimo: *Amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei* (5).

Se dunque chi non mangia la carne del Figliuolo dell' uomo e bee il suo sangue non ha la vita in sè stesso, e tuttavia chi muore col battesimo d' acqua, o di sangue, o di desiderio è certo che ac-
Prop. 32ª quista la vita eterna, conviene dire che quella comestione della carne 66
e del sangue di Cristo, che non fece nella vita presente, gli verrà somministrata nella futura al punto della sua morte, e così avrà la vita in sè stesso: giacchè, come abbiamo veduto, l' eucaristia ha degli effetti anche al di là di questa vita, e Cristo stesso disse che

(1) IOANN. VI, 54-59.

(2) *Conc. Trid.*, sess. XXI, cap. VI, can. 4°.

(3) Lib. I, c. *Iulian.*, c. 4, n. 13.

(4) *Ep. ad Patres Milevitanos inter Ep.* AUGUST. 93.

(5) IOANN. III, 5.

entrato nel suo regno glorioso egli l' avrebbe presa insieme co' suoi discepoli.

In questo modo anche a' santi dell' antico testamento, quando
Prop. 32ª Cristo discese al limbo, potè Cristo comunicare se stesso sotto la 67
forma di pane e di vino, e così ravvivarli da quello stato di tenebre
e di sonno in cui si trovavano; e mettendoli a parte della propria
Prop. 32ª vita eucaristica, renderli atti alla visione di Dio; la fede loro era 68
per essi il titolo, con cui sono morti, di un diritto *ad rem*, che fu poscia effettuato da Cristo, quando diede loro il possesso delle cose in cui speravano, onde il loro divenne un diritto *in re*.

Il medesimo dicasi di tutti que' Gentili che ebbero la fede nel futuro Salvatore del mondo, e che vissero senza peccato mortale, o pentiti n' ottennero il perdono.

Lo stesso di que' Cristiani che muoiono, benchè battezzati e mondi dal peccato attuale, senza aver ricevuto nella vita presente l' eucaristia, come accade a molti bambini, e come accadde a colui, a cui disse Cristo in Croce; *Hodie mecum eris in Paradiso* (1).

(*Introduz. del Vangelo* secondo GIOVANNI lez. 72, 73, 74, — pp. 233 — 239).

---

(1) Luc. XXIII, 43.

PROPOSIZIONE XXXII

32. Se dunque chi non mangia la carne del Figliuolo dell'uomo, e bee il suo sangue, non ha la vita in sè stesso, e tuttavia chi muore col battesimo d' acqua, o di sangue, o di desiderio, è certo che acquista la vita eterna, convien dire che quella comestione della carne e del sangue di Cristo, che non fece nella vita presente, gli verrà somministrata nella futura al punto della sua morte, e così avrà la vita in sè stesso... Anche ai Santi dell' antico Testamento, quando Cristo discese al Limbo, potè Cristo comunicare sè stesso sotto la forma di pane e di vino, e così renderli atti alla visione di Dio. — (*Introduz. del Vangelo* secondo GIOVANNI, lez. 74, p. 238).

XXXII. Quoniam qui non manducat carnem Filii hominis et bibit ejus sanguinem, non habet vitam in se; et nihilominus qui moriuntur cum baptismate aquae, sanguinis aut desiderii certo consequuntur vitam aeternam: dicendum est, his, qui in hac vita non comederunt corpus et sanguinem Christi subministrari hunc coelestem cibum in futura vita, ipso mortis instanti.

Hinc etiam Sanctis V. T. potuit Christus descendens ad inferos seipsum communicare sub speciebus panis et vini, ut aptos eos redderet ad visionem Dei.

Analisi della trentaduesima proposizione.

La proposizione 32ª fu estratta dall' *Introduzione del Vangelo* secondo GIOVANNI *Lez.* 74, pag. 238, linee 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, e poi linee 19, 20, 21, e finalmente linea 23. Fu composta, o manipolata con tre brandelli di testo nel modo come si vede nel tratto, da cui la proposizione fu stralciata.

« Se dunque chi non mangia la carne del Figliuolo dell' uomo e bee il suo sangue non ha la vita in sè stesso, e tuttavia chi muore

col battesimo d'acqua o di sangue, o di desiderio è certo che acquista la vita eterna, convien dire che quella comestione della carne e del sangue di Cristo, che non fece nella vita presente, gli verrà somministrata nella futura al punto della sua morte, e così avrà la vita in sè stesso; giacchè, come abbiamo veduto, l'eucaristia ha degli effetti anche al di là di questa vita, e Cristo stesso disse che entrato nel suo regno glorioso egli l' avrebbe presa insieme co' suoi discepoli.

« In questo modo anche a' santi dell' antico testamento, quando Cristo discese al limbo, potè Cristo comunicare sè stesso sotto la forma di pane e di vino, e così ravvivarli da quello stato di tenebre e di sonno in cui si trovavano; e, mettendoli a parte della propria vita eucaristica, renderli atti alla visione di Dio: la fede loro era per essi il titolo, con cui son morti, di un diritto *ad rem*, che fu poscia effettuato da Cristo, quando diede loro il possesso delle cose in cui speravano, onde in loro divenne un diritto *in re* » *Ivi* pag. 238, e qui sopra a pag. 328.

La falsificazione di questa proposizione non consiste soltanto nell' avere i compilatori della medesima smozzicato il testo nel principio, nel mezzo e nel fine, come hanno fatto di altre proposizioni; ma molto più nell' aver sostituite parole che nel testo non esistono. Nel testo latino quell' avverbio « Hinc » non trova il suo significato, nè il suo vocabolo corrispondente nel testo italiano; come pure quelle parole « sub speciebus » è tutta farina dei compilatori per far dire al Rosmini ciò che non ha mai detto. Egli dice « sotto forma di pane e di vino »; non dice « sotto le specie del pane e del vino » come gli fanno dire i compilatori, falsando il testo. Nella Lezione 73ª il Rosmini scrive così: « Gesù Cristo ci dice che egli si comunica agli uomini in **forma** di cibo: che questo cibo è la sua carne: che questa carne sotto **forma** di pane e di bevanda dà la vita » (pag. 234). Scrive: « L' essere adunque eucaristico di Cristo, che vive in **forma** di pane e di vino, opera al di là di questa vita, e dà all' anima separata, come all' anima unita al corpo, una vita misteriosa in Cristo che non può venir meno giammai, perchè di sua natura è eterna » ecc. Nella Lezione seguente, cioè nella 74ª, e precisamente nel secondo brandello scrive « sotto la **forma** di pane e di vino ». Per qual motivo adunque i compilatori gli fanno dire « sotto le specie del pane e del vino »? La ragione è manifesta; per far dire al Rosmini uno sproposito, e far condannare la proposizione; ma la proposizione falsificata in tal modo non è più del

Rosmini, ma dei compilatori; i quali non sonosi contentati soltanto di formolare la proposizione col pescare sul testo alcune parole qui, e alcune parole là; ma hanno anche voluto fraudolentemente cambiare le parole del testo. Sotto forma di pane e di vino, non vuol dire sotto le specie del pane e del vino, che ne sono gli accidenti; sotto i quali accidenti non si mangerà certamente il cibo eucaristico nella vita futura. Se le parole: « in forma di pane e di vino », si possono tradurre in latino; « sub speciebus panis et vini », senza alterarne il senso; allora anche il testo di S. Paolo della Volgata: « Qui (Christus) cum in forma Dei esset, non rapinam arbitratus est esse se aequalem Deo », si potrebbe tradurre in italiano in questo modo · « Il quale essendo *sotto le specie* (o accidenti) di Dio, non credette che fosse una rapina quel suo essere eguale a Dio » (*Ai Filippesi*, c. 2, v. 6). Si potrebbe tradurre di peggio? « Le dette specie, dice M. Ferrè, non ponno riceversi se non dall' anima vestita di corpo, e quindi provveduta di bocca; mentre invece la forma di pane e di vino può intendersi anche del corpo e del sangue di Cristo, non coperto sotto il velo delle specie, ma vero alimento spirituale per chi lo riceve » (*Degli Universali*, vol. 10, pag. 958). Ed il Rosmini nella Lezione 78 e 79 dice quanto segue: « Il sacrosanto Concilio di Trento parla espressamente del convito celeste dell' anime separate, il quale viene pure espresso negli antichi monumenti cristiani, per indicare la beatitudine che gode l' anima in cielo; e sembra che il citato Concilio si giovi di questa ragione appunto per raccomandare a' fedeli la venerazione e l' uso della santissima eucaristia, o almeno che vi faccia allusione. Perocchè egli s' esprime così: « Demum vero paterno affectu admonet S. Synodus, hortatur, rogat et obsecrat per viscera misericordiae Dei nostri, ut omnes et singuli, qui christiano nomine censentur, in hoc unitatis signo, in hoc vinculo charitatis, in hoc concordiae symbolo jam tandem aliquando conveniant et concordent; memoresque tantae majestatis, et tam eximii amoris Iesu Christi Domini nostri, qui dilectam animam suam in nostrae salutis pretium, et carnem suam nobis dedit ad manducandum, haec sacra mysteria corporis et sanguinis ejus ea fidei constantia et firmitate, ea animi devotione, ea pietate et cultu credant et venerentur, ut panem illum supersubstantialem frequenter suscipere possint; et is vere eis sit animae vita et perpetua sanitas mentis, cujus vigore confortati, ex hujus miserae peregrinationis itinere ad coelestem patriam pervenire valeant, **eundem panem Angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi** » (Sess. XIII,

cap. VIII). E il Rosmini seguita: « Sulle quali notabilissime parole del sacrosanto Concilio egli è uopo che noi facciamo alcune riflessioni. Egli adopera la parola *mangiare*, tanto riferendola all' assunzione del corpo di Cristo in questo mondo, quanto riferendola a ciò che si farà in cielo dall' anime separate da' corpi: egli ammette adunque una manducazione del corpo di Cristo nell' altra vita che darà la beatitudine.

Egli dice che le anime nostre, passate da questa vita senza macchia o purificate nel fuoco, saranno ammesse a cibare *lo stesso pane* degli angeli, che relativamente mangiano i viatori *in terra*. Cristo adunque nella vita futura si unirà alle anime in modo simile a quello col quale il cibo si assimila ed unisce di presente all' anime nostre divenendo nostra carne e nostro sangue. Non dice il Concilio semplicemente che nel celeste regno saremo uniti a Cristo, goderemo di Cristo, ma dice che lo mangeremo, e lo mangeremo siccome pane, cioè al modo del cibo, e che sarà lo stesso pane eucaristico che ora mangiamo in terra, *eumdem panem angelorum, quem modo sub sacris velaminibus edunt, absque ullo velamine manducaturi* ». (Pagg. 256, 57, 58).

Da questa dottrina che insegna il Concilio di Trento i lettori verranno a conoscere anche meglio la falsificazione del testo del Rosmini. Il Concilio insegna che in questa vita mangiamo il pane sotto i sacri velami, cioè *sotto le specie*, e nel cielo lo mangeremo senza velami cioè senza *le specie* o *accidenti;* ed i compilatori della proposizione, traducendo le parole: « sotto forma *di pane e di vino*, « sub speciebus panis et vini »; fanno dire al Rosmini che lo mangeremo anche nel cielo *sub sacris velaminibus*, come lo mangiamo qui in terra! È ben naturale che la proposizione manipolata in tal guisa, non sia conforme al Concilio di Trento.

Ora vediamo se quest' opinione del Rosmini sulla comestione eucaristica nella vita futura abbia poi tanto dell' assurdo, o del falso da meritare una condanna.

Sta scritto nel Vangelo di S. Luca, di S. Marco e di S. Matteo quanto segue: « Et ego dispono vobis sicut disposuit mihi Pater meus regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo » — (Luc. c. 22, v. 29). — « Amen dico vobis, quia jam non bibam de hoc genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam novum in regno Dei » (Marc. c. 14, v. 25). — « Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei » (Matth. c. 26, v. 29).

Il Rosmini sopra i riportati testi di S. Luca, di S. Matteo e di S. Marco dice così: « Questo pane adunque dee dare la vita anche a quegli uomini che son morti secondo la vita naturale ed adamitica: il che importa che ci abbia un' azione, un effetto dell' eucaristia al di là di questa nostra vita naturale, sicchè le anime nostre anche separate vivano di quella vita che dà la carne di Cristo sotto forma di pane della vita, in un modo del tutto occulto e misterioso.

E veramente Gesù Cristo disse agli apostoli, dopo istituito il sacramento eucaristico, ch' egli avrebbe bevuto un vino nuovo insieme con essi, quando fosse entrato nel suo regno: *Dico autem vobis: non bibam amodo de hoc, genimine vitis, usque in diem illum, cum illud bibam vobiscum novum in regno Patris mei* (1). Il vino eucaristico che Cristo dichiara che avrebbe bevuto nel regno del Padre suo, lo dice « vino nuovo » perchè il suo corpo sarebbe stato glorioso: dice che lo avrebbe bevuto « con essi loro », per indicare la partecipazione ad essi della sua vita eucaristica: il vino eucaristico suppone anche il pane, come il sangue suppone il corpo » ecc. — (Vedi qui sopra nel testo del Rosmini a pag. 326).

Così leggiamo in S. Luca, che dopo aver detto il divino Redentore commensale nel cenacolo co'suoi discepoli: « Ho desiderato di gran desiderio di mangiare con voi questa pasqua, innanzi che io patisca » soggiunse: « E dico io a voi, che di quest' ora non mangerò più io quella pasqua, fino che non s'adempia nel regno di Dio » (2). Dove quella maniera « dico io a voi » *dico enim vobis*, annunzia che egli vuole comunicar loro qualche gran cosa. Il regno di Dio poi consiste propriamente nella glorificazione di Cristo; perocchè Cristo glorioso appieno regna « m' è stata data ogni potestà in cielo ed in terra » e Dio regna in Cristo. Volea dunque dire, che non mangerà più la pasqua prima della sua Risurrezione, nella Risurrezione la pasqua sarà pienamente adempita: perocchè l' agnello pasquale rappresentava il vero agnello ucciso, e fatto salute e cibo vitale de' veri israeliti, cioè Cristo ucciso, e fatto glorioso, potente perciò a comunicare vita e pienezza di vita, a cui se ne ciba vivendo. E nello stesso significató soggiunse del calice del suo sangue: « prendete e dividete fra voi: imperocchè vi dico, che non berrò della generazione della vite, fino che non venga il regno di Dio » (3), cioè la mia Risurrezione.

---

(1) Matth. XXVI, 29 — Marc. XVI, 25.

(2) Luc. XXII, 15, seg.

(3) Luc. XXII, 17, e 18.

Nè si può muover dubbio per cagione della particella « fino che » *donec*, la quale nella maniera d' usarla che fa la Scrittura indica sovente ciò che non fu fatto fino a quel momento, non ciò che far si deva in appresso. Benchè ciò sia vero, e valga per intendere altri luoghi delle Scritture ; pure qui il testo di S. Matteo e di San Marco non ci permettono tale interpretazione, leggendosi espressamente, che Cristo non solo non berrà più vino fino alla Risurrezione, ma che « berrà un vino nuovo nel suo regno » cioè fatto glorioso. « E dico io a voi or non berrò io più di questo figliuolo della vite, fino a quel giorno quando io lo berrò nuovo con esso voi insieme nel regno del Padre mio » (1) : così Matteo. E Marco : « In verità io dico a voi, che già non berrò di questo figliuolo della vite fino a quel dì che lo berrò nuovo nel regno di Dio » (2) Le quali parole sono chiarissime, nè ammettono una facile interpretazione altrimenti che coll' intenderle dell' Eucaristia che dovevano i suoi Apostoli celebrare, lui già risorto. Perocchè dicendo Cristo « di questo figliuolo della vite » esclude ogni interpretazione spirituale, che dar si volesse a quelle parole ; giacchè quel vino a cui alludeva era cosa reale e non puramente allegorico e figurato, e dove s' intendesse che un vino figurato sarà quello che berrà dopo la sua Risurrezione dovrebbe necessariamente intendersi che un vino figurato beveva allora, il che sarebbe contrario alla fede ; perocchè l' identità di natura fra il vino che allora beveva a quello che dice di dover bere nuovo dopo la sua Risurrezione è chiaramente espressa in quelle parole : « io non berrò più di questo figliuolo della vite ». Dice adunque che nel regno del Padre suo, cioè dopo risorto, berrà del vino, ma non d' ogni vino, ma di quello appunto che tenea allora in mano, ed era il vino consecrato ; e di più dice, che lo berrà con essi « lo berrò nuovo con esso voi ». Aggiunge poi che sarà « un vino nuovo » per indicare che il vino consecrato dopo la Risurrezione non era più un sangue passibile e che si potesse veramente spargere ; ma un sangue impassibile, e immortale, e meglio che un vino nuovo, di recente e inestinguibile vita potente. Tutte queste circostanze mirabilmente si avverano nell' Eucaristia, se a quel mòdo si spieghi che abbiam toccato.

Conciossiachè in tal caso veramente avverrebbe, che Cristo glorioso, banchettasse continuamente, per così dire, avvivando della sua vita

(1) MATTH. XXVI, 29.
(2) MARC. XIV, 25.

divina il pane ed il vino, e convertendolo tutto nelle divine sue carni e nel divino suo sangue; e Cristo sarebbe davvero nell' Eucaristia, secondo la frase di S. Girolamo: « *conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur* » (1).

Che se attentamente si considerano le parole di Cristo non si troveranno capaci di alcun' altra interpretazione. Perocchè Cristo stesso le espone nell' Eucaristia. « Di gran desiderio ho desiderato, dice, di mangiare con voi questa pasqua innanzi che io patisca ». Che vuol dire questo « innanzi che io patisca? » non sembrano parole superflue? non bastava dire: « di gran desiderio ho desiderato di mangiare questa pasqua? » no, perocchè Cristo poteva mangiare quella pasqua avanti patire e dopo aver patito, cioè già risorto. Però egli mostra l' immenso desiderio che avea di mangiare quella pasqua, prima che patisse, quella pasqua nella quale sarebbe morto.

Or se quelle parole « innanzi che io patisca » alludono assai convenientemente ad una pasqua ch' egli mangiar poteva dopo aver patito, non è egli assai chiaro, che quel pane e quel vino, che dice poi che avrebbe mangiato nuovo nel suo regno, è appunto questa pasqua, di cui così favella fino a principio del suo discorso? e che però per quel pane e per quel vino nuovo non può intendersi convenientemente se non l' Eucaristia, che sarebbe stata rinnovata, lui già risorto »? — (*Antropologia Soprannaturale*, vol. 3, pag. 373. e segg.).

Del resto ciò che ha indotto il Rosmini a tenere tale opinione sono le parole stesse del Vangelo: « *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis* » (IOAN. VI, 54). « Nelle quali parole, dice il Rosmini, Cristo mette per condizione ad avere in sè stessi la vita il mangiare la carne sua e bere il suo sangue: Nisi manducaveritis carnem Filii hominis et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis. La parole sono chiare ed assolute, a tal che, prima che fosse deciso dalla Chiesa l' assunzione dell' Eucaristia non essere di necessità di mezzo alla salute (2), v' ebbero alcuni, come S. Agostino (3), e Innocenzo I (4), che ritennero non bastare all' eterna salute de' bambini ricevere il battesimo, se ancora non fosse data loro l' eucaristia.

(1) *Ep. ad Hedibiam, Quaest.* II.

(2) *Conc. Trid.* Sess. XXI, cap. IV, can. 4°

(3) Lib. 1, c. *Iulian*, c. 4, n. 13.

(4) *Epist.* ad Patres Milevitanos inter *Ep. August.* 93.

Ma ora è definito il contrario dall' infallibile autorità della Chiesa; e pure quelle parole di Cristo son così assolute ed universali, come quelle che inculcano la necessità del battesimo: *Amen, amen dico tibi: nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu Sancto non potest introire in regnum Dei* (1).

---

(4) IOAN. III. 5

PROPOSIZIONE XXXIII

TESTO DI ROSMINI

LEZIONE LXIII.

« In esso era vita, e la vita era la luce degli uomini ».

L' uomo è composto d' una parte intellettiva e d' una parte animale che presta all' intendimento i segni delle cose reali col mezzo de' quali egli le pensa. L' unione individua di queste due parti costituisce la razionalità in cui risiede la natura umana. Ma nella parte intellettiva e dotata di attività onde prende il nome di volontà, risiede la *persona umana* in quanto la volontà è un principio attivo supremo.

Salvata la persona, è salvato l' uomo; perita la persona è perito l' uomo. Laonde il demonio tende a pervertire la persona, e Cristo all' opposto a salvarla. Cristo la salva congiungendo alla persona, cioè alla parte suprema dell' umana natura, sè stesso, dandole della propria vita. Il demonio cerca per opposto sedurla sperando nell' animalità, e col gioco de' fantasmi traendola a pensare al male e allettandola a volerlo.

Quindi due nemici dell' uomo: 1° il demonio co' *sofismi* che induce nel pensiero umano, togliendo i fantasmi che potrebbero indurre a pensare rettamente, e quindi a pensare la verità, il bene, e sommovendo de' fantasmi che pel loro disordine, stravolgono e ottenebrano la mente umana e la fanno pensare malamente e conchiudere alla falsità ed al male: 2° l' animalità che incita l' uomo, non senza opera del demonio, ai diletti sensibili, distogliendolo dai diletti spirituali.

Il primo di questi due nemici si combatte principalmente col rinforzare l' uomo nuovo mediante gli otto mezzi suggeriti dall' Apostolo e di sopra enumerati. Laonde S. Paolo li propone come armi acconce a combattere le potestà malefiche, dopo aver detto che la nostra lotta, anzichè contro la carne e il sangue, è *contra spiritualia nequitiae in coelestibus* (1).

Il secondo nemico, cioè la carne, si combatte coll' estenuare di forze l' uomo vecchio. Perocchè, quantunque il demonio cerchi di stimolarlo e dargli una forza prevalente, tuttavia egli non può tutto in quest' opera, e l' uomo può mortificando la carne rendere inutili gli sforzi dell' inimico per rinforzarla, il qual nemico d' altra parte viene ad essere diminuito di potestà e di forze mediante gli otto mezzi enumerati.

La seconda parte adunque del combattimento spirituale consiste nello scemare forze all' uomo vecchio in quanto contraddice e molesta l' uomo nuovo; e l' uomo vecchio chiamasi *carne*, non perchè la sola carne formi l' uomo, o perchè si debba intender per esso la sola vita animale, ma perchè nell' ordine naturale tutto l' uomo vive della vita animale, giacchè la sola animalità gli somministra il sentimento soggettivo, nel quale sta la vita, il quale sentimento soggettivo, radicalmente animale, si fa razionale per l' intuizione dell' essere, col quale ragiona sulle cose sensibili od astratte e quelle razionalmente appetisce. L' uomo nuovo all' incontro ha un nuovo sentimento soggettivo, come diremo in appresso, nel quale sta la sua vita, e quel sentimento è una partecipazione della vita di Cristo.

Quindi adunque procede tutta la dottrina della mortificazione della carne, e della penitenza cristiana, la quale conviene ora che noi dichiariamo.

Conviene dunque considerare che l' uomo col peccato si era reso inutile al gran fine pel quale Iddio l' avea creato, che era quello d' unirsi a lui e così partecipare della sua santità e della sua beatitudine; e, reso inutile, l' uomo doveva morire, perocchè non è secondo la divina sapienza e perfezione che sussista una cosa senza fine. Per questo già all' intimazione del precetto dato ad Adamo vi era annessa la comminazione della morte: *in quocumque enim die comederis ex eo, morte morieris* (2). Della morte poi dell' uomo fu occasione il diavolo, il quale aveva tolto a correre una sfida

---

(1) Ephes, VI, 12.
(2) *Gen.* II, 17.

con Dio. Perocchè Iddio, per mettere alla prova la soggezione degli Angeli, avea creato l' uomo cosi mortale e fragile, com' egli è di sua natura, e aveva promesso di renderlo immortale santificandolo e fin anco divinizzandolo (coll' unirlo ipostaticamente al suo Verbo), e cosi renderlo oggetto d' adorazione agli Angeli stessi, che per natura sono tanto più eccellenti dell' uomo. Alla qual parola di Dio credettero gli angeli buoni, e furono confermati in grazia. Ma i prevaricatori, superbi della loro eccellenza di natura, non credettero al mistero della divina parola, e parve loro un intollerabile abbassamento il pensiero di dover adorare una creatura tanto ad essi inferiore. Che anzi si lusingarono di poter distruggere un essere cosi fragile, come vedevano esser l' uomo.

Quindi impossessatisi d' un frutto pensarono che entrerebbero nel-
l' uomo, quand' egli, spiccatolo dall' albero, ne mangiasse; giacchè
Prop. 33ª il cibo convertendosi nel corpo animato dell' uomo, essi potevano 69
entrare a man salva nell' animalità, ossia nella vita soggettiva di
questo essere, e farne quel governo che si proponevano. Il che diede
occasione a Dio di avvertir l' uomo del pericolo, dandogli il precetto di non mangiare di quel frutto, coll' avviso che se ne avessero mangiato, sarebbero morti: il quale precetto amorevole dalla parte di Dio era d' altra parte opportuno per dar all' uomo occasione di sollevarsi al Creatore prestandogli fede ed obbedienza: il che era un vantaggio che Iddio traeva dalla malizia degli angeli ribelli. Questi dunque, posti all' impresa d' indur l' uomo a mangiare di quel fruttto, trovarono dapprima l' opposizione del divino comando, ma ingannarono ben presto la donna promettendole, se n' avesse mangiato, di divinizzare lei e suo marito; il che era una pungentissima tentazione all' uomo, che sentiva tutta la potenza della vita e il voto della natura intelligente d' innalzarsi fino ad una infinita e divina eccellenza. La donna, compresa da una parte della grandezza della natura angelica che le parlava, la quale è da credere ch' ella abbia conosciuta smisuratamente maggiore della propria, cioè dell' umana, e tale da non potersi dall' uomo misurare, quindi indefinitamente grande (1); dall' altra, sollucherata dalla grandezza della promessa e dalla pienezza di cui godeva della vita umana, tenendosi sicura soverchiamente del futuro, riuscendole anche molesta la mortifica-

---

(1) La ragione dell' idolatria consiste nel concepir l' uomo una grandezza *indefinita*, la quale non potendosi da lui misurare, è scambiata coll' *infinita*, V. *Frammenti d' una storia dell' empietà*.

zione e l' umiliazione dell' ubbidienza, e allettata dal senso che le mostrava il frutto oltremodo bello ed appetibile, e dalla curiosità di farne la prova, falsamente conchiuse esser cosa migliore il divenire pari a Dio per grandezza naturale, cioè fisica, e intellettuale, come le prometteva di presente l' angelo, secondando alla propria inclinazione morale, che non sia, opponendosi a questa, acquistare la perfezione morale coll' ubbidienza al divino comandamento intimatole in passato, la quale la obbligava ad una costante sudditanza a Dio medesimo. Vinta da questo falso consiglio, credette al seduttore, e negò fede all' eterna verità, e così cadde ella prima e poscia il marito nella colpa, e col frutto mangiato si unì colla grandezza diabolica da cui s' era data a sperare sì gran fortuna.

Così da una parte l' uomo naturale si rese inutile al fine della creazione, onde Iddio non avea più cagione di difenderlo dalla morte; e dall' altra era entrato il demonio a guastare e disordinare l' umana natura, che rimase in tal guisa, e per giustizia divina, e per fragilità umana, e per istrazio diabolico, soggetta alla morte.

(*Introduz. del Vang.* secondo Giov., commentata, lez. LXIII, pp. 189-192).

PROPOSIZIONE XXXIII

33. (I demonii) impossessatisi di un frutto pensarono che entrerebbero nell' uomo, quando egli spiccatolo dall' albero ne mangiasse; giacchè il cibo convertendosi nel corpo animato dell' uomo, essi potevano entrare a man salva nell' animalità, ossia nella vita soggettiva di questo essere; e farne quel governo che si proponevano. — (*Introduz. del Vang.* secondo GIOV. Lez. 63, p. 191).

XXXIII. Cum daemones fructum possederint, putarunt se ingressuros in hominem, si de illo ederet; converso enim cibo in corpus hominis animatum, ipsi poterant libere ingredi animalitatem, idest in vitam subiectivam hujus entis, atque ita de eo disponere sicut proposuerant.

Analisi della trentatreesima proposizione.

La proposizione 33ª fu estratta dall' *Introduzione del Vangelo secondo* GIOVANNI, commentata, *Lezione* 63ª pag., 191, linee 17, 18, 19, 20, 21 22.

Questa proposizione come sta così distaccata dal testo e senza confrontarla con altri passi paralleli del Rosmini, comparisce come un' asserzione assoluta; ed invece una parte della proposizione non è che un' opinione che il Rosmini crede probabile e non contraria alla fede, cioè in quanto alla parte della proposizione che risguarda il possesso che egli suppone aver preso il demonio del frutto della scienza del bene e del male, e per mezzo del cibo mangiato essere entrato a corrompere e guastare anche l' animalità dell' uomo, ossia

la parte inferiore e fisica del medesimo. In quanto poi all' aver pensato il demonio di entrare nell' uomo e che vi sia entrato di fatto corrompendo e guastando l' uomo e nell' anima e nel corpo, questo è dogma di fede, che conviene tener ben distinto dalla parte ipotetica e probabile di questa proposizione. Cominciamo dal primo punto e vediamo cosa dica il Rosmini intorno al possesso che suppone aver preso il demonio di quel frutto, e intorno al frutto stesso.

« Io non vedrei altresì, egli dice, che cosa si potesse riprendere come contrario alla fede nella opinione di quelli a cui par verosimile che nel frutto vietato da Dio ad Adamo potesse nascondersi per diabolica operazione un cotal veleno, il quale contaminasse la natura fisica dell' uomo e principalmente ammorbasse la potenza generativa di lui (1). Tale opinione, sostenuta da un' antica tradizione presso gli Ebrei (2), a me sembra verosimile, e conforme a quelle leggi, secondo le quali Iddio suole governare le sue creature. Dirò di più, quando si dovesse fare in tal materia delle congetture, essermi più volte passato per la mente che Iddio potesse aver permesso al demonio di prendere sua sede in quel frutto vietato appunto, e che insieme colle particelle di quel frutto, convertite nella carne e secondo la loro propria natura andate a unirsi forse colla seminale sostanza, il demonio avesse potuto trovare l' adito nel corpo dell' uomo peccatore e tenerlo come sua conquista e passare egli stesso per il mezzo della generazione in tutti i figliuoli di Adamo, travagliandoli principalmente e insultandoli per via della carne. E non sarebbe questo conforme a quel dire che fanno le divine Scritture, che tutta la umanità fu pel mangiamento di quel primo frutto in potestà del demonio e che ogni carne fu posseduta da lui? Non mostra la Santa Chiesa negli esorcismi che fa sul bambino prima di battezzarlo, tener essa che dentro di lui risieda il demonio? Non gli dice, soffiandoli in volto: Escine, o maledetto diavolo? E quanto

(1) Si sa che i veleni per affinità chimiche attaccano certe parti piuttosto che altre del corpo umano. Il mio concittadino Felice Fontana ha provato che il veleno della vipera non s' insinua se non pel sangue. E perchè non si poteva adunque dare un veleno che attaccasse principalmente il seme, il quale pare che abbia tanta affinità appunto col sangue, e che ne sia forse la parte più spiritosa?

(2) Fra i teologi cattolici questa sentenza è sostenuta da Gregorio Ariminese (in II. Dist. XXX, q. II, art. 1) e da altri ancora. Ove fosse vera quella sentenza, vi sarebbe una ragione di più, per la quale intendere come sia proprio del peccato adamitico e non degli altri il passare per generazione ai posteri.

naturale intendimento non riceverebbero pure quelle parole di Cristo « Se Dio fosse il padre vostro, certo amereste me. — Ma voi avete per *padre* il diavolo e volete fare i desiderii del padre vostro »? (1) — *Antropologia Soprannaturale*, Lib. III, cap. VIII, Art. VI, Vol. 2, pag. 250.

« L' abbiamo veduto e diciamol di nuovo in altre parole. Per la condizione che Dio, come signore supremo, avea posto al primo uomo, questi conservandosi innocente avrebbe conseguito felicità, infrangendo il precetto impostogli, sarebbe stato dannato a morte. Qui è tutto giustizia, e niuno ritrova che dire. Dopo il peccato commesso, la morte viene differita ad Adamo : ma i semi di morte sono entrati nel suo corpo coll' alimento vietato, ed in tutta la natura, in mezzo alla quale il peccatore Adamo si ritrovava. E qui non v' ha che misericordia, poichè misericordia del giudice è differire la morte meritata al colpevole. Sono alcuni che credono probabile essere stato nel frutto mangiato da Adamo un occulto veleno, pena preparata al peccato ; per le forze del quale la natura umana siasi alterata, e infermata. Nella tradizione ebraica si rinviene tale sentenza. In qualunque modo ciò sia, l' anima e il corpo di Adamo, dopo la colpa, fu ben altro da quel di prima, e l' uomo trovò in sè stesso la concupiscenza, e la mortalità. Or già dicemmo qual è la legge della generazione; ella è che il *figliuolo nasca simile al padre.* La qual legge non è arbitraria, ma conseguenza di tutta la fabbrica dell' animale, secondo la qual legge dovea nascere infermo e mortale figliuolo da infermo e mortale genitore ». — *Teodicea,* Lib. 2, cap. VI, n. 216.

« I Padri non parlano solo di doni che abbiamo perduto col peccato di Adamo, parlano d' un male positivo, che abbiamo ricevuto dentro di noi. Così S. Gregorio Nazianzeno : " Della stessa terra siamo tutti impastati e della stessa massa, e gustammo le pravità del legno medesimo " (2) ». Questa pravità, questa malvagità non può certo significare un semplice spogliamento della grazia, è qualche cosa che si riceve dentro di sè, non qualche cosa che si lascia. Medesimamente il mal dell' uomo si chiama da' Padri un *veleno* comunicatogli dal serpente, e un veleno non indica una semplice perdita del bene, ma un vero acquisto del male. Così Origene nel commento sulla Cantica, esponendo le parole del Salmo XLII, v. 1. *Sicut cer-*

---

(1) Ioan. VIII, 44.

(2) *Orat.* II, ad Basil. M.

vus desiderat ad fontes aquarum, dice: Cervus quoque amicitiarum quis alius videbitur, nisi ille qui peremit serpentem illum, qui seduxerat Evam, et eloquii flatibus in eam **venena** diffundens, omnem posteritatis sobolem **contagio** praevaricationis infecerat? (1) La tradizione ebraica parla costantemente d' un veleno nascosto nel frutto vietato, che guastò la costituzione intera dell' uomo » (2) *Il Razionalismo che tenta insinuarsi nelle Scuole Teologiche*, cap. XV, art. V. pag. 165.

Da questi passi paralleli del Rosmini apparisce chiaro che egli non asserisce, ma congettura e opina che il demonio siasi impossessato del frutto dell' albero della scienza del bene e del male, come pure tiene per una mera opinione, che quel frutto contenesse un veleno, che abbia guastata e corrotta la costituzione fisica dell' uomo. Ma come dice egli stesso, questa non è un' opinione propriamente sua, ma di altri che lo precedettero, e non fu mai condannata. Nella proposizione accenna manifestamente a questa opinione espressa in questi passi paralleli; e per conseguenza la proposizione in quanto a questo punto devesi giudicare non come una asserzione assoluta, ma come una pura opinione che egli stima probabile, e niente più. La proposizione così distaccata dal testo e senza confrontarla con altri passi paralleli apparendo come un' asserzione assoluta, non esprime la mente del Rosmini, e quindi è manifestamente falsificata. I Santi Padri e Dottori della Chiesa, come dice il Rosmini, chiamano il male trasfuso nell' uomo un veleno comunicatogli dal demonio.

S. Agostino dice così: « Quid igitur opus est, ut Christi morti per baptismum conformetur parvulus, si morsu serpentis non est omnino **venenatus** »? — *De Peccatorum meritis et remissione*, Lib. 1, cap. XXXII, n. 60.

S. Tommaso dice così: « Ad cognoscendum rationem necessitatis medicinae corporis Christi, sciendum quod serpens malignus infudit

(1) Quest' opera è attribuita ad Origene da' migliori critici, e vogliono la traduzione di Ruffino. Bernardo De' Rossi, dopo addotto questo luogo, dice: *Quidni ergo hisce veris imbutus Ecclesiae dogmatibus, praetermisso commento praeexistentiae, docuerit alibi nasci pueros infectos, ac ipsis pueris conferri baptisma in remissionem peccatorum?* (*Tract. de peccato orig.* c. XXIII).

(2) Su questa tradizione favoleggiarono al modo loro i dottori rabbinici e cabalistici, ma le loro favole provano quanto era antica, universale, fermissima la tradizione, che il fatto d' Adamo avea guasta la stessa costituzione fisica morale dell' uomo......

homini **per venenum cibi vetiti** triplicem corruptionem in anima scilicet tenebras ignorantiae, in corpore morbum pravae concupiscentiae, et mortem atrobique ». — *De Sacramento altaris*, Opuscolo 68, c. 1.

« Sicut initium corruptionis et mortis coepit a cibo vetito, scilicet a ligno scientiae boni et mali, sic initium justificationis et vitae incipere debuit a cibo, scilicet a ligno vitae, idest a corpore dominico. De primo, *Gen.* 2, *de ligno* scientiae etc. De secundo, Ioann. 6 : *Nisi manducaveritis carnem* Filii hominis etc. Secundo exigebat talem cibum quantum ad integram corruptionis curationem. Serpens enim malignus infudit homini **per venenum pomi vetiti** triplicem corruptionem, in anima tenebras ignorantiae, in carne morbum pravae concupiscentiae, et mortem in utroque. *Gen.* Serpens decepit me. De primo, *Psalm.* 48 : *Homo cum in honore esset* etc. *Gen.* 1 : *Tenebrae,* idest, ignorantiae, *erant super faciem abyssi,* idest humani cordis ex diaboli deceptione. De secundo, ad *Galat.* 5: *Caro concupiscit adversus spiritum.* Ad *Rom.* 7 : *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meae.* Lex in membris est morbus concupiscentiae movens membra ad actum malitiae. De tertio, Sap. 1 : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum.* De omnibus Augustinus. Si angelus de proprio ruens paradiso non esset auditus, non praecipiteremur in mortem ; sed venit de coelo lapsus serpens foris et emisit **venenum** de proprio, locutus est de suo, *gustate et eritis sicut Dii,* et illi appetentes quod non erant, amiserunt quod acceperant, scilicet vim intellectivam, vitae justitiam, non moriendi possibilitatem. Quia ergo per cibum **venenosum** triplicem infudit corruptionem, necesse fuit, ut ad integram curationem, medicus, idest, Salvator noster, cibum medicinalem contra haec tria daret, et hoc est corpus suum, quod pie recipientium ignorantiae tenebras illuminat, morbum pravae concupiscentiae sanat, et mortem destruendo triumphat » *Ibid.* Cap. VI.

S. Tommaso dice lo stesso nel cap. 26 di detto Opuscolo : « Serpens malignus infudit humano generi **per venenum pomi vetiti** triplicem corruptionem, in anima tenebras ignorantiae, in carne morbum provae concupiscientiae, et mortem utrobique ».

S. Bonaventura trattando della tentazione di Eva così scrive : « Quia enim tentatio fiebat per suggestionis ingressum, quae intrat ad cor ad modum serpentis et ibi virus peccati diffundit, ex quo homo habet spiritualiter mori, ideo, ut exterior effigies operi responderet interiori, congruum fuit, hominem a diabolo tentari in effigie

serpentis, cujus est serpere, et **venenum** diffundere et diffundendo hominem interimere ». — *Sent.* Lib. 2, *Dist.* 21, Art. 1. q. 2.

Che il demonio possa impossessarsi di un cibo, e per mezzo del cibo possa impossessarsi dell' uomo e farne mal governo è cosa certa e a tutti nota. S. Gregorio racconta il seguente fatto. « Quadam vero die una Dei famula ex eodem Monasterio virginum hortum ingressa est: quae lactucam conspiciens concupivit, eamque signo crucis benedicere oblita, avide momordit; sed arrepta a diabolo protinus cecidit. Cumque vexaretur, eidem Patri Equitio sub celeritate nuntiatum est, ut veniret concitus, et orando succurreret. Moxque hortum idem Pater ut ingressus est, coepit ex ejus ore quasi satisfaciens ipse qui hanc arripuerat diabolus clamare dicens: Ego quid feci? ego quid feci? Sedebam mihi super lactucam: venit illa, et momordit me. Cui cum gravi indignatione vir Dei praecepit ut discederet, et locum in omnipotentis Dei famula non haberet. Qui protinus abscessit, nec eam ultra contingere praevaluit » (1). *Dialogorum* Lib. 1, c. 4.

A tutti è noto il fatto di Giuda, nel quale entrò il demonio *post buccellam*, cioè dopo di aver mangiato, come racconta il Vangelo. *Et post buccellam introivit in eum satanas;* (Ioan. c. XIII, v. 27.) A questo luogo Cornelio a Lapide dice « Introivit ergo hic in Iudam Satanas, ut eum totum quasi possideret ».... E più avanti: « Vide hic in Iuda, quomodo homo deserens Christum, sensim deseratur a Christo, ac desertus invadatur a Satana, invasus possideatur, possessus in omne nefas, indeque in abyssum praecipitetur, etc. »

Lo stesso Cornelio a Lapide commentando il versetto V. del cap. 4, della prima Epistola di S. Paolo a Timoteo scrive quanto segue: « Nam quantum potestatis usurpavit sibi daemon in cibos ante Christum, ut per eos noceret hominibus, docet S. Augustinus Lib. 18 *de Civit. Dei* cap. 17, et 18, et Gregorius lib. 1, quod lactucam sumpsisset non praemissa benedictione. Unde Chrysost; contra haec diaboli veneficia remedium praescribens signum crucis, et benedictionem, *Medicamentum*, inquit, *in promptu est, signum crucis illi* (cibo, aut rei qua uti vis) *imprime, gratias age, Deo gloriam refer, et protinus immunditia omnis abscessit.*

---

(1) I dotti Maurini appongono a questo luogo di S. Gregorio la seguente nota: « Quod autem hic legitur miraculum, confirmari potest ex Origen. l. 8, *contra Celsum* p. 399 et 401 de iis qui propter cibos vetitos diabolo puniendi traduntur; et ex S. Cypriano L. *de Lapsis*, de puella parvula *quae de idolotytis gustaverat et velut tortore cogente.. conscientiam facti fatebatur.* Ibidem de alia: *Postquam sceleratus cibus sumtus est, in perniciem suam rabies armata est oris.*

» Hinc a Sanctis Patribus, et Eremitis olim aeque ut ab Ecclesia etiamnum fit, benedicebantur non tantum aquae fontis baptismalis, sed etiam panes, mel, lac, vinum, aliaque statis diebus, ut diaboli vis ac potestas ex iis expelleretur, et per has consecrationes fieret sanitas mentis et corporis iis, qui illis uterentur.

» Sic in die Paschatis multis in locis consecrant lac, mel, carnes, ova, panes, pernas etc. in die S. Marci, segetibus; in die Assumptionis B. Virginis, herbis, plantis, radicibus, fructibus arborum, ut eis deinceps adsit singularis vis divina. Nam ut ait Apostolus hic: *Sanctificatur* (creatura Dei) *per Verbum Dei, et orationem* ».

Non vi è dunque nulla d' improbabile che il demonio siasi impossessato del frutto dell' albero della scienza del bene e del male, e che in quel frutto vi fosse nascosto per opera diabolica un veleno, che abbia guastata e corrotta la natura fisica dell' uomo. Del resto, come abbiamo veduto, il Rosmini non ammette questa parte della proposizione come cosa certa, ma solo come probabile e non contraria alla fede. Questo però è certo, anzi è dogma di fede, che tutta la natura umana, anima e corpo, fu corrotta e guasta. S. Anselmo dice che: « Totum quod erant (Adamo ed Eva), infirmatum et corruptum est Corpus quidem; quia tale post peccatum fuit, qualia sunt brutorum animalium corruptioni, et carnalibus appetitibus subiacentia; anima vero, quia ex corruptione corporis, et eisdem appetitibus, atque ex indigentia bonorum quae perdidit, carnalibus affectibus infecta est, et quia tota natura humana in illis erat, et extra illos de illa nihil erat, tota infirmata et corrupta est. » — *De Conceptu Virg. et peccato* Orig. cap. 2.

Il primo canone del Concilio di Trento sul peccato originale parla assai chiaro: « Si quis non confitetur, primum hominem Adam, cum mandatum Dei in paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, et justitiam, in qua constitutus fuerat, amisisse, incurisseque per offensam praevaricationis hujusmodi iram, et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem sub ejus potestate, qui mortis deinde habuit imperium, hoc est, diaboli, **totumque Adam** per illam praevaricationis offensam, **secundum corpus et animam in deterius commutatum fuisse**; anathema sit. » — Ora veniamo all' altro punto della proposizione, se cioè il demonio abbia pensato di entrare nell' uomo, dopo che questi avesse mangiato di quel frutto vietato, e se vi sia entrato di fatto, e abbia prodotto anche nella parte inferiore e fisica, o come direbbe il Rosmini, nell' animalità dell' uomo, quel mal governo, che il demonio stesso aveva pensato.

Che il demonio abbia pensato di entrare nell' uomo e impossessarsene, non devesi neppure mettere in questione; altrimenti tutto il racconto biblico della tentazione di Eva, e del colloquio del demonio con essa per farla cadere in peccato, sarebbe una favola. Non devesi neppure porre in controversia se il demonio sia entrato di fatto nell' uomo, e se ne sia impossessato dopo la trasgressione del precetto divino, perchè come si vede nel surriferito canone, l' uomo dopo quel primo peccato cadde nella servitù e nel potere del demonio. Se si nega questa parte della proposizione, si cade senz' altro nel Pelagianismo. Non vi sarebbe bisogno di darne qui una dimostrazione colle testimonianze le più sicure. Se il demonio non ha pensato di entrare nell' uomo, e se dopo che questi ebbe mangiato del frutto proibito, non vi è entrato di fatto, e non ha corrotta e guastata anche la parte fisica e animale dell' uomo; il dogma del peccato originale non sarebbe che una chimera, e Pelagio e i suoi seguaci avrebbero avuto ragione di negarlo. Ma tuttavia riportiamo qui testimonianze che non si possono abbattere senza cadere nel Pelagianismo.

S. Celestino I, nella sua Epistola 21ª diretta ai Vescovi delle Gallie intorno agli errori de' Semipelagiani (an. 431) dice cosi: « Illud etiam quod circa baptizandos in universo mundo sancta Ecclesia uniformiter agit, non otioso contemplamur intuitu. Cum sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non prius fontem vitae adeunt quam exorcismis et exsufflationibus clericorum Spiritus ab eis immundus abigatur: ut tunc vere appareat, quomodo princeps mundi hujus mittatur foras (Ioan. XII, 31), et quomodo prius alligetur fortis (Matth. XII, 19,) et deinceps vasa ejus diripiantur (Marc. III, 27), in possessionem translata victoris, qui captivam ducit captivitatem (Eph. IV, 8), et dat dona hominibus (Ps. 67, v. 19). » — La Chiesa cattolica quando battezza dice: « Exi ab eo, *vel* ab ea, immunde spiritus, et da locum Spiritui Sancto Paraclito. E poi fa i seguenti esorcismi per espellere il demonio dal battezzando, come si può vedere nel Rituale Romano.

« Exorcizo te immunde spiritus, in nomine Patris ✠ et Filii, ✠ et Spiritus ✠ Sancti, ut **exeas et recedas ab hoc famulo Dei** N. Ipse enim tibi imperat, maledicte damnate, qui pedibus super mare ambulavit, et Petro mergenti dexteram porrexit.

» Ergo maledicte diabole, recognosce sententiam tuam, et da honorem Deo vivo et vero, da honorem Iesu Christo Filio ejus, et Spiritui Sancto, et **recede ab hoc famulo Dei** N. quia istum sibi Deus,

et Dominus noster Iesus Christus ad suam sanctam gratiam, et benedictionem, Fontemque Baptismatis vocare dignatus est etc. »

Prima di andare al battistero il sacerdote torna ad esorcizzare il battezzando in questo modo :

« Exorcizo te, omnis spiritus immunde, in nomine Dei Patris omnipotentis, ✠ et in nomine Iesu Christi Filii ejus, Domini et Iudicis nostri, ✠ in virtute Spiritus Sancti, ✠ ut **discedas ab hoc plasmate Dei** N. quod Dominus noster ad templum sanctum suum vocare dignatus est, ut fiat templum Dei vivi, et Spiritus Sanctus habitet in eo. Per eumdem » etc.

Lucio Ferraris nella sua Biblioteca alla voce *exorcizare*, dice : Exorcismus.... definitur, quod sit divini Numinis obtestatio ad effugandum, seu expellendum Daemonem, ejusque virtutem, seu potentiam. Est in re comununis. Exorcismi caeremonia, quae fit in baptismo, imperatur expresse in cap. *Sive* 53, *dist.* 4, *de consecratione*, ibi : *Sive parvuli, sive juvenes ad regenerationis veniant Sacramentum, non prius fontem vitae adeant, quam exorcismis, et exsufflationibus Clericorum Spiritus ab eis immundus abjiciatur* (1). Et hujus antiquae caeremoniae fit mentio in c. *Sicut* 62, *dist.* 4, *de consecratione*, ibi : *Sicut nostis, Fratres charissimi, et parvuli exsufflantur, et exorcizantur, ut pellatur Diaboli potestas inimica, quae decepit hominem, ut* **homines possideret.** Et in cap. *Dehinc* 66, *eadem dist.* 4, *de consecratione. Exorcizatur Diabolus, ut suam nequitiam agnoscens, et justum super se judicium timens* **recedat ab homine,** *nec jam contendat, eum arte sua subvertere, ne baptismum consequatur.* Et in cap. *Sacerdotes* 67, *eadem dist.* 4, *de consecratione ;* laudatur antiqua Ecclesiae traditio imponendi manus super credentes ad Daemonia ab eis ejicienda : *Sacerdotes cum per exorcismi gratiam manum credentibus imponunt, et habitare malignos Spiritus in eorum mentes contradicunt, quid aliud faciunt, nisi quod Daemonia ejiciunt ?* »

S. Agostino confutando Giuliano che teneva come Pelagio non essere i fanciulli posseduti dal demonio per causa del peccato originale così parla in proposito : « Ab hac fide apostolica atque catholica veracissima et fundatissima, cum Pelagianis iste discedens, non vult nascentes esse sub diabolo, ne parvuli portentur ad Christum, ut eruantur a potestate tenebrarum, et in regnum ipsius transferantur. Ac sic accusat Ecclesiam toto orbe diffusam, in qua ubique

(1) Questo testo inserito nel Diritto Canonico è stato desunto dal riportato cap. della Lettera di Celestino I, a' Vescovi delle Gallie.

omnes baptizandi infantuli non ob aliud exsufflantur, nisi ut ab eis **princeps mundi mittatur foras: a quo necesse est vasa irae possideantur,** cum ex Adam nascuntur, si in Christo non renascantur, et in ejus regnum per gratiam facta vasa misericordiae transferantur ». — *De Nuptiis et Concupiscentia,* Lib. 2 cap. XVIII, n. 33.

« Quid de ipsa forma sacramenti loquar? Vellem aliquis istorum, qui contraria sapiunt, mihi baptizandum parvulum afferret. Quid in illo agit exorcismus meus, si in familia diaboli non tenetur? Ipse certe mihi fuerat responsurus pro eodem parvulo quem gestaret, quia pro se ille respondere non posset. Quomodo ergo dicturus erat eum renuntiare diabolo, cujus in eo nihil esset? Quomodo converti ad Deum, a quo non esset aversus? credere inter caetera remissionem peccatorum, quae illi nulla tribuerentur? » — *De Peccatorum meritis et remissione,* Lib. 1, c. XXXIV, n. 62. In moltissimi altri luoghi S. Agostino dice lo stesso.

Da tutte queste testimonianze adunque risulta chiaro che il demonio pensò di entrare nell' uomo e vi è entrato di fatto. La storia evangelica poi degli ossessi, e delle infestazioni del demonio, n' è un' altra prova certa ed evidente. Se il demonio non è entrato nell'uomo dopo di aver mangiato del frutto fatale, e non ha guastata e corrotta anche la parte fisica dell' umana natura, mettendo a ribellione l' animalità contro la ragione, l' uomo nascerebbe perfettamente sano, come diceva Pelagio, e quindi il dogma del peccato originale sarebbe una chimera.

PROPOSIZIONE XXXIV

TESTO DI ROSMINI

LEZIONE LXIV.

L' uomo naturale adunque fu reso inutile: condannato alla morte, posseduto dal diavolo, che altro non fa che vie più disordinarlo e guastarlo, e condurlo più prontamente alla morte e al peccato che ne è lo stimolo (1). Se così fossero restate le cose l' umanità sarebbe rimasta distrutta, e il demonio avrebbe vinta la sfida col Creatore.

Ma il Creatore non poteva perdere, e questa momentanea vittoria del demonio era l' occasione, la via, il mezzo col quale il Creatore medesimo voleva dar compimento al suo misericordioso disegno. Egli spiegò dunque il mistero della sua eterna volontà cogli avvenimenti.

Prop. 34ª Preservò dal peccato originale una donzella eletta da tutta la stirpe d' Adamo, nella quale nulla potesse il demonio: alla quale preser- **70**
vazione dall' infezione originale bastava che rimanesse incorrotto un
Prop. 34ª menomo seme nell' uomo, trascurato forse dal demonio stesso, dal
quale seme incorrotto passato di generazione in generazione uscisse **71**
a suo tempo la Vergine che doveva schiacciare il capo al serpente (2). In questa Vergine s' incarnò per opera di Spirito Santo il Verbo, e così l' uomo che ne nacque fu non solo uomo, ma Dio ad un tempo. Quest' uomo aveva la natura umana perfetta, incontaminata, del tutto innocente; a lui non era dovuta la morte.

---

(1) I, *Cor*. XV, 56.

(2) *Gen*. III, 15,

Gli altri uomini morendo pagavano la pena del peccato; per essa erano disfatti da uomini perdendo la vita soggettiva; nè dalla morte v' aveva possibile ritorno. L' Uomo-Dio nacque passibile e mortale, come gli altri figliuoli di Adamo, quantunque, essendo Dio, se avesse voluto avrebbesi potuto rendere immortale e impassibile, e sottrarsi in qualsivoglia guisa alla morte ed alle sofferenze. Ora il far questo era un atto di gran virtù, perchè era un rinunziare generosamente al proprio; era un atto di virtù, perchè in tale stato d' Uomo-Dio aveva occasione di esercitare con maggior ampiezza tutte le virtù verso Dio e verso gli uomini; era un atto di umiltà e di soggezione a Dio, onde solo egli aspettava ogni esaltamento ed ogni gloria; ed era un atto d' amore verso gli uomini, di cui voleva partecipare la somiglianza e tutti i mali, eccetto il peccato, e così poter con esso loro più comodamente trattare, e istruirli sull' abisso in cui erano caduti e sulla necessità di convertirsi a Dio colla parola e coll' esempio. Ora, se questo era moralmente eccellente, era mestieri che l' Uomo-Dio, che doveva in sè accogliere tutta la grandezza morale che è la vera e compiuta grandezza, ciò che non aveva inteso l' uomo primitivo, pigliasse questa via sublime: e così fece.

(*Introduz. del Vang.* secondo Giov. Lez. 64, pp. 192-194).

PROPOSIZIONE XXXIV

34. Preservò (Iddio) dal peccato originale una donzella.... alla quale preservazione dall' infezione originale bastava che rimanesse incorrotto un menomo seme nell' uomo, trascurato forse dal demonio stesso, dal quale seme incorrotto passato di generazione in generazione uscisse a suo tempo la Vergine. — (*Ivi* Lez. 64, p. 193).

XXXIV. Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat ut incorruptum maneret minimum semen in homine, neglectum forte ab ipso daemone; e quo incorrupto semine de generatione in generationem transfuso, suo tempore oriretur Virgo Maria.

Analisi della trentesimaquarta proposizione.

La proposizione 34ª fu estratta dall' *Introduzione del Vangelo secondo* GIOVANNI, commentata *Lez.* 64ª, pag. 193, linee 9, 10, 11, 12, 13, 14. Questa proposizione, secondo il solito, è falsificata, come tutti possono verificare da sè medesimi sul testo del Rosmini. I compilatori dopo la parola « donzella », hanno ommesse le seguenti: « eletta da tutta la stirpe d' Adamo, nella quale nulla potesse il demonio »; e dopo la parola « Vergine », hanno ommesse parimenti queste altre che chiudono il periodo: « che doveva schiacciare il capo al serpente » (1). Non contenti i compilatori di aver malmenato il testo italiano nel detto modo, hanno ancora falsificato il senso della proposizione nel testo latino. Le parole del Rosmini: « Preservò (Iddio) dal peccato originale una donzella, eletta da tutta la stirpe d'Adamo, nella quale nulla potesse il demonio » non furono da essi tradotte

(1) *Gen.* III, 15

nel testo latino; ma hanno detto semplicemente: « Ad praeservandam B. V. Mariam a labe originis, satis erat, » con quel che segue. Tutti veggono qual differenza passi tra il testo del Rosmini e quello de' compilatori! Dal testo del Rosmini si sa chi preservò la Vergine dal peccato originale, ma dal testo latino de' compilatori non si sa, perchè il nominativo che regge il discorso fu tagliato via. Si supponga che dal primo versetto della Sacra Scrittura, che è questo: « In principio creavit Deus coelum et terram », si togliesse via la parola « Deus » e si mettesse il versetto in senso assoluto e neutro, e si dicesse: In principio creatum est coelum et terra » non si saprebbe più da questo versetto chi abbia creato il cielo e la terra, come da questa proposizione latina non si sa chi abbia preservato dal peccato originale la Vergine. Non c'è bisogno che mi estenda di più a dimostrare la falsificazione di questa proposizione, perchè anche un cieco la vede. Ma veniamo ad esaminare se sia o no probabile la ipotesi di quel *seme incorrotto forse trascurato dal demonio stesso, dal qual seme uscisse a suo tempo la Vergine,* la qual ipotesi ai compilatori è sembrata condannabile.

1. S. Pier Damiano dice: Caro Virginis ex Adam assumpta, maculas Adae non admisit. — *Serm. 40, in Assumptione B. M. V.*

2. Una est Mariae et Christi caro, unus spiritus, ex quo dictum est ei: Dominus tecum. — *Arnaldus Carnotensis, in Tractatu de Laudibus Mariae.*

3. Il VI Concilio Generale chiama la Vergine: Sancta, et ab omni contagione liberata, et corporis, et animae et intellectus. — Act. XI, et XIII.

4. S. Andrea Apostolo, come riferiscono i Preti dell' Acaia negli atti del suo martirio dice così: Sicut primus Adam formatus fuit ex terra, antequam esset maledicta; ita secundus Adam formatus fuit ex terra virginea numquam maledicta. — Se la carne della B. V. proveniente da Adamo, fosse stata soggetta alla comune corruzione fino a suo Padre Gioachino, non si potrebbe chiamare *terra vergine non mai maledetta.*

5. Natura gratiae foetum antevertere minime ausa est, verum tantisper expectavit dum gratia fructum suum produxisset... O beatos Ioachim lumbos, e quibus **immaculatum semen effluxit!** — S. Ioan. Damascenus, *Orat. 1, de Nativitate Mariae.*

6. Immaculata semper extitisti ab exordio tuae creationis, quia paritura eras Creatorem omnis sanctitatis. — Fulbertus *in* Lib. 1. *de Maria,* cap. VIII, *Orat. in salutationem angelicam.*

7. Nihil vitii in ejus corpore, aut mente vendicare sibi potuit locum, quae totius Trinitatis meruit esse sacrarium. S. PETRUS DAMIANUS, *Serm. de Nativitate Virginis.*

8. Riccardo di S. Vittore nel sermone che comincia: *Necdum erant abyssi,* disse: Non decuit, ut caro Mariae qualicumque foret obnoxia culpae.

9. Sicut primus Adam fuit ex terra virgine, et nunquam maledicta formatus; ita decuit in secundo Adam fieri, scilicet Christo, cujus terra, idest Mater Virgo, nunquam fuit maledicta — Così S. Domenico Fondatore dell' ordine de' Predicatori, nel trattato *De Corpore Christi* che scrisse contro gli Albigesi.

10. Sofronio nell' Epistola, che fu approvata dal VI Concilio Generale dice: Virginem ideo dici immaculatam, quia in nullo corrupta est.

11. Sanctissima est caro B. Mariae Virginis, quae nunquam admisit aliquid sanctitati contrarium: omnes autem alii Sancti aliquid admiserunt. — ALBERTUS MAGNUS *ad* cap. 1, LUCAE.

12. De massa carnis humanae, quasi de quadam universitate frugum, in modum decimae primitivae, Mariae caro exempta, et sanctificata est, et de illa sanctissima carne adhuc dignior quaedam portiuncula electa est, quam sibi assumeret Verbum Dei. — PETRUS BLESSENSIS, *Serm.* 44.

13. B. Virgo culpae originalis perpetuo expers fuit, a qua illam praeservavit Filius ejus, ita ut, ne momento quidem temporis filia irae fuerit. — TAULERUS, *De Purificatione, Serm.* 1.

14. S. Brunone Fondatore de' Certosini nel suo Commento al Salmo 101, dice: Haec est incorrupta terra illa, cui benedixit Dominus, ab omni propterea peccati contagione libera.

15. Haec omnimoda puritas decebat Matrem Dei. Quis enim credat Matrem Dei aliquando fuisse servam peccati et filiam diaboli? — CORNELIO A LAPIDE, *in Ezechielem Proph.* cap. 43.

16. Primus Adam de terra virgine factus fuit, in quo significabatur quod secundus Adam de benedicta terra Maria Virgine erat nasciturus. — S. ANTONIUS PATAVINUS, *Serm. in Dom.* 12 *Post Trinitatem.*

17. S. Gregorio Taumaturgo, o altri che sia, dice: Haec sola Virgo Sancta et prorsus impolluta corpore et spiritu extitit. Convenienter igitur sanctam Mariam ex omnibus generationibus solam gratiam elegit. — *Serm. de Annuntiatione.*

18. Certum est, quod Deus creavit Adam sine peccato originali

ex limo terrae, deinde ex costa ejus creavit Evam, et sine peccato: et certum est quod Christus incarnatus fuerit Deus et homo, et fuit major quam Adam et Eva et majoris dignitatis, et tantum interest inter eos quantum inter creatorem et creaturam: modo non est credendum, quod ipse Filius Dei voluerit nasci ex Virgine et sumere ejus carnem, quae esset maculata ex aliquo peccato originali; imo credendum est, quod voluit sumere carnem ex carne purissima, et quod ejus Mater fuerit **plusquam Eva et Adam,** qui creati fuerunt sine peccato originali. — S. Bernardinus Senensis, nel Quaresimale detto *Seraphim*. — *Serm. 48*.

19. Explanata christiani nominis persuasione de immaculato conceptu, neque viris eruditis molestum, neque causae accidet intempestivum, si de sententia pariter tum rabbinorum tum mahumetanorum compendio disseruimus. Itaque Petrus Galatinus ubi rabbinorum placita sedulo colligit atque in classes studiose diribet, haec statuit (1) ad rem nostram imprimis pertinentia: « Quod Mater Messiae ab aeterno fuerit a Deo praevisa Filium ejus conceptura, atque Messiam verum Deum et hominem paritura. Quod amore Matris regis Messiae Filii ejus Deus mundum creaverit, quia praeviderat ipsos a peccato Adae immunes futuros. Quod Mater Massiae non fuit in peccato originali concepta, et quod ipsa fuit **ante peccatum Adae secundum materiam creata, et caro ipsius semper ab omni macula peccati praeservata.** Quod Mater Messiae fuit prima in genere humano creatura, estque omnium hominum Mater atque cunctis Angelis superior secundum priscorum Talmudistarum sententiam. Quod opinio de immaculata gloriosae Virginis conceptione vetustissima est. Quod intemerata Mater Messiae absque libidine et concupiscentia genita sit, et quod merito passionis Christi exhibendae, fuerit Virgo gloriosa a peccato originali modo nobilissimo redempta » (2).

(1) De *Arcanis catholicae veritatis*, Lib. VII, cap. I, II, III, IV, V, VIII, IX, pagg. 269, 288.

(1) *De Immaculato Deiparae semper Virginis Conceptu* Caroli Passaglia e S. I. *Commentarius*. Vol. 3, pag. 2045-46. — Sulle testimonianze rese dal Corano a Maria Vergine, convien leggere il ragionamento di A. Rosmini ristampato nel 3º vol. dell' *Antropologia soprannaturale*, pag. 505. Questo ragionamento fu letto in Roma all' Accademia di Religione Cattolica il giorno 8 Maggio 1845 dall' Eminentissimo Cardinale C. Castracane degli Antelminelli. Fra le altre il Rosmini riporta la seguente testimonianza: « Un altro commentatore, egli dice, pure assai riputato, Cottada, così spiega a suo modo la preservazione di Maria e del suo Figliuolo dal peccato d' origine: « Ogni uomo che nasce d' Adamo è ferito nel fianco pel tocco di satanasso, quan-

20. Quidam volunt dicere, quod sicut ante peccatum in Adam fuit illa particula munda et sancta, ita post peccatum et in ipso Adam et in omnibus successoribus linea recta usque ad Mariam jam conservata sit: et hoc dicunt a Gregorio se habere. — Petrus Pictaviensis; *De fide et operibus.*

21. « È notabile, che anco Iacopo Böhme (*Incarnazione di Cristo*, tom. 1, cap. XI, n. 18, 19) ammette che la Beata Vergine restò immacolata dal peccato originale, essendochè Iddio nella caduta di Adamo abbia conservata pura la sostanza di lei, ond'ella fu preservata eziandio dalla corruzione ». Klee, *storia de' dogmi*, Milano 1855, vol. 1, pag. 234-35.

22. « Il mezzo dunque della redenzione dell' Uomo, o signori, che Dio deliberò di adoperare ne' suoi divini consigli, non dovette mai essere stato colpito neppur remotamente dalla macchia originale, ma sin remotamente esentato da ogni legge di peccato: or questo mezzo è l' umanità di Cristo, la quale egli assunse nel seno verginale di Maria, dunque neppur Maria ne dovette mai esser stata colpita.... dunque di tutto che costituisce Cristo, niente deve provenire neppur remotamente dalla corruzione: ma a costituire Cristo v' intervenne il corpo, formato nel seno di Maria, *de qua natus est Iesus, qui vocatur Christus* (Matt. 1, 16); dunque **Maria non dovè provenire dalla viziata natura di Adamo pel peccato di origine** » (1).

Una gran parte delle riferite testimonianze furono inserite nella Bolla dogmatica sulla Immacolata Concezione.

23. « Hinc, dice la Bolla, non luculenta minus, quam concors eorundem sententia, gloriosissimam Virginem, cui fecit magna, qui Potens est, ea coelestium omnium donorum vi, ea gratiae plenitudine, eaque innocentia emicuisse, qua veluti ineffabile Dei miraculum, immo omnium miraculorum apex, ac digna Dei mater extiterit, et

---

d' egli viene al mondo, fuor solo di Gesù e della sua Madre: perocchè Iddio pose fra essi e Satana un velo per forma, che il toccamento di Satana si fermò nel velo e non giunse insino ad essi da niuna parte. Oltre di che fu a noi raccontato, che nè l' uno nè l' altra commise mai alcun peccato, come pur fanno gli altri figliuoli di Adamo ». Che vogliamo di più, soggiunge il Rosmini, se dànno a Maria e al suo Figliuolo questa prerogativa d' essere concepiti senza peccato, con esclusione di tutti affatto gli altri uomini, non facendo grazia nè pure all' astuto figliuolo di Abdhallah loro falso profeta »?

(1) Dissertazione sul dogma del concepimento immacolato della B. V. Maria, recitata dal R.mo Padre Venanzio da Celano Ministro Generale dell Ordine de' Minori all' Accademia de' Quiriti nella tornata solenne del 29 dicembre 1854; Roma 1855, pag. 19, 20.

ad Deum ipsum pro ratione creatae naturae, quam proxime accedens omnibus, qua humanis, qua angelicis praecomiis celsior evaserit. Atque iccirco ad originalem Dei Genitricis innocentiam, justitiamque vindicandam, non Eam modo cum Heva adhuc virgine, adhuc innocente, adhuc incorrupta, et nondum mortiferis fraudulentissimi serpentis insidiis decepta saepissime contulerunt, verum etiam mira quadam verborum, sententiarumque varietate praetulerunt. Heva enim serpenti misere obsequuta et ab originali excidit innocentia, et illius mancipium evasit, sed beatissima Virgo originale donum jugiter augens, quin serpenti aures unquam praebuerit, illius vim potestatemque virtute divinitus accepta funditus labefactavit.

Quapropter numquam cessarunt Deiparam appellare vel lilium inter spinas, vel terram omnino intactam, virgineam, illibatam, immaculatam, semper benedictam, et ab omni peccati contagione liberam, ex qua novus formatus est Adam, vel irreprehensibilem, lucidissimum, amoenissimumque innocentiae, immortalitatis, ac deliciarum paradisum a Deo ipso consitum et ab omnibus venenosi serpentis insidiis defensum, vel lignum immarcescibile, quod peccati vermis numquam corruperit, vel fontem semper illimem et Spiritus Sancti virtute signatum, vel divinissimum templum, vel immortalitatis thesaurum, vel unam et solam non mortis sed vitae filiam, non irae sed gratiae germen, quod semper virens ex corrupta, infectaque radice singulari Dei providentia praeter statas communesque leges effloruerit. Sed quasi haec, licet splendidissima, satis non forent, propriis definitisque sententiis edixerunt, nullam prorsus, cum de peccatis agitur, habendam esse quaestionem de sancta Virgine Maria, cui plus gratiae collatum fuit ad vincendum omni ex parte peccatum; tum professi sunt, gloriosissimam virginem fuisse parentum reparatricem, posterorum vivificatricem, a saeculo electam, ab Altissimo sibi praeparatam, a Deo, quando ad serpentem ait, inimicitias ponam inter te et mulierem, praedictam, quae procul dubio venenatum eiusdem serpentis caput contrivit; ac propterea affirmarunt, eamdem beatissimam Virginem fuisse per gratiam ab omni peccati labe integram, ac liberam ab omni contagione et corporis, et animae et intellectus, ac semper cum Deo conversatam, et sempiterno foedere cum Illo coniunctam, nunquam fuisse in tenebris, sed semper in luce, et iccirco idoneum plane extitisse Christo habitaculum non pro habitu corporis, sed pro gratia originali.

Accedunt nobilissima effata, quibus de Virginis Conceptione loquentes testati sunt, naturam gratiae cessisse ac stetisse tremulam

pergere non sustinentem; nam futurum erat, ut Dei Genitrix Virgo non antea ex Anna conciperetur, quam gratia fructum ederet: concipi siquidem primogenitam oportebat, ex qua concipiendus esset omnis creaturae primogenitus. Testati sunt carnem Virginis ex Adam sumptam maculas Adae non admisisse, ac propterea beatissimam Virginem tabernaculum esse ab ipso Deo creatum, Spiritu Sancto formatum, et purpureae revera operae, quod novus ille Beseleel auro intextum variumque effinxit, eamdemque esse meritoque celebrari ut illam, quae proprium Dei opus primum extiterit, ignitis maligni telis latuerit, et pulchra natura, ac labis prorsus omnis nescia, tanquam aurora undequaque rutilans in mundum prodiverit in sua Conceptione Immaculata. Non enim decebat, ut illud vas electionis communibus lacesseretur iniuriis, quoniam plurimum a ceteris differens, natura communicavit non culpa, immo prorsus decebat, ut sicut Unigenitus in coelis Patrem habuit, quem Seraphim ter sanctum extollunt, ita Matrem haberet in terris, quae nitore sanctitatis numquam caruevit. Atque haec quidem doctrina adeo maiorum mentes animosque occupavit, et singularis et omnino mirus penes illos invaluerit loquendi usus, quo Deiparam saepissime compellarunt immaculatam, omnique ex parte immaculatam, innocentem et innocentissimam, illibatam et undequaque illibatam, sanctam et ab omni peccati sorde alienissimam, totam puram, totam intemeratam, ac ipsam prope puritatis et innocentiae formam, pulchritudine pulchriorem, venustate venustiorem, sanctiorem sanctitate, solamque sanctam, purissimamque anima et corpore, qua supergressa est omnem integritatem et virginitatem, ac sola tota facta domicilium universarum gratiarum Sanctissimi Spiritus, et quae, solo Deo excepto, extitit cunctis superior, et ipsis Cherubim et Seraphim, et omni exercitui Angelorum *natura pulchrior, formosior* et *sanctior*, cui praedicandae coelestes et terrenae linguae minime sufficiunt. Quem usum ad sanctissimae quoque liturgiae monumenta atque ecclesiastica officia sua veluti sponte fuisse traductum, et in illis passim recurrere, ampliterque dominari nemo ignorat, cum in illis Deipara invocetur et praedicetur veluti una incorrupta pulchritudinis columba, veluti rosa semper vigens, et undequaque purissima, et semper immaculata semperque beata, ac celebretur uti innocentia, quae nunquam fuit laesa, et altera Heva, quae Emmanuelem peperit.

Dalle riferite testimonianze e dalla Bolla stessa dogmatica r'sulta chiaro, che la Beatissima Vergine fu preservata immune dal peccato originale e in quanto all' anima e in quanto al corpo; poichè

i detti Dottori e la Bolla stessa paragonano la Beata Vergine ad Eva quand' era ancora innocente; ed insegnano non essere stata mai tocca dal demonio, essere sempre stata illibata, immacolata, sempre benedetta, e nella purezza essere stata superiore agli Angeli stessi. Inoltre, S. Agostino insegna che: « Fuerunt omnes ratione seminis in lumbis Adam, quando damnatus est, et ideo sine illis damnatus non est ». — *Contra Iulian.* Op. imp. lib. 5, c, XII. — Insegna ancora che: « Secundum rationem quippe illam seminalem ibi (in lumbis Abrahae) fuit Levi, qua ratione per concubitum venturus erat in matrem, secundum quam rationem non erat ibi Christi caro, quamvis secundum ipsam ibi fuerit Mariae caro. Cum enim sit in semine et visibilis corpulentia et invisibilis ratio, utrumque cucurrit ex Abraham, vel etiam **ex ipso Adam usque ad corpus Mariae**; quia et ipsum eo modo conceptum et exortum est » etc. — *De Genesi* ad litt. Lib. 10 c. 20, n. 35. — Se adunque il seme da cui doveva nascere la Vergine non fosse stato preservato immune dall' universale corruzione del peccato d' origine, ne sarebbe seguito, che per preservare immune da quella infezione l' anima della B. Vergine, fosse bisognato prima mondare il corpo; e allora la B. Vergine non sarebbe stata in quanto al corpo preservata immune dal peccato originale; il che è contrario alle surriferite testimonianze, e alla Bolla stessa, che la dichiarano santa di anima e di corpo e più pura di Eva prima che peccasse. Se il seme, da cui doveva nascere la Vergine andò soggetto alla comune infezione da Adamo fino al Padre della medesima, non c' è più scampo per dirla preservata immune dalla macchia d' origine in quanto al corpo, ma liberata, e mondata dopo di averla contratta. E allora si dovrebbe fare la festa della santificazione, e non della Concezione; ma ciò è condannato nella Bolla. « Clare aperteque docuere (Romani Pontifices), festum agi de Virginis Conceptione, atque uti falsam, et ab Ecclesiae mente alienissimam proscripserunt illorum opinionem, qui non Conceptionem ipsam, sed sanctificationem ab Ecclesia coli arbitrarentur et affirmarent ». Su questo proposito esiste un decreto, che dai Teologi fu dichiarato fittizio (1), ed è il seguente:

Feria 4, die 20 Ianuarii anni 1644.

In Congregatione Generali Sanctae Romanae et universalis Inquisitionis, habita in Conventu Sancta Mariae super Minervam, coram

---

(1) Vedi il Frassen; *Scotus Academicus.* Tom. VIII, pag. 210; ed il Perrimezzi, *Dissert.* 202.

Eminentissimis et Reverendissimis Dominis Cardinalibus, contra haereticam pravitatem Inquisitoribus Generalibus, a Sancta Sede Apostolica deputatis: Eminentissimi et Reverendissimi domini Cardinales Inquisitionis Generalis praedictae decreverunt, quod quando agitur de tribuendo titulo Immaculatae Conceptioni B. Virginis, nullo modo permittatur: sed solum dicatur **Conceptio Immaculatae Virginis**, et ita observari mandarunt.

Loco Sigilli.

IOANNES ANTONIUS THOMASSINUS.
S. R. Inquisitionis Notarius.

Come si vede, questo Decreto trovasi in opposizione con Decreti e Bolle Pontificie anteriori. « Cum isto decreto proscribi deberent non solum tot Pontificia decreta, dice il Frassen, sed etiam Bullae authenticae, in quibus titulus *Immaculatae Conceptionis* diserte, ac perspicue declaratur, et firmatur ». Con questo Decreto si veniva a dire che la B. V. aveva contratto il peccato originale e poscia ne fu mondata.

Se l' ipotesi del Rosmini sul *modo* della preservazione della Beata Vergine dal peccato d' origine, poteva sembrare improbabile prima della definizione dogmatica di Pio IX, non deve certo sembrare più tale dopo quest' atto solenne.

Del resto l' ipotesi anzidetta trova un valido appoggio anche nella sentenza che pronunciò Iddio contro il demonio dopo la caduta dei nostri progenitori. « *Inimicitias,* disse Iddio, *ponam inter te et mulierem, et semen tuum et semen illius* ». Ma se il seme, da cui doveva uscire la Vergine, era, come abbiam veduto, in Adamo, e se andò soggetto alla comune corruzione originale, come si poteva contrapporre inimicizia tra l' uno e l' altro seme?

Si noti che l' ipotesi fatta dal Rosmini non è propriamente sua. Reginaldo Lucarini a' suoi tempi quando si disputava tanto sull' Immacolata Concezione, scriveva così: « Beatissima Virgo seminaliter ex Adam derivatur, et tamen non est erroneum dicere eam ab ipso derivari absque originali peccato » — *Manuale Thomistarum Controversiarum,* p. 1. *Concl* 24, pag. 152. — Il P. Giambattista Lezana, Carmelitano, pubblicò un libro con questo titolo: *Liber apologeticus pro immaculata Deiparae M. V. conceptione, ubi non modo caruisse peccato originali, sed neque in* **Adam peccasse,** *nec debitum proximum originalis habuisse, defenditur.* Matriti 1616.

Per ora basti; nella seconda parte torneremo sopra quest' argomento.

PROPOSIZIONE XXXV

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO II.

Autorità della sacra scrittura.

Tale è la proprietà del parlare della sacra Scrittura, abbracciato dalla Chiesa: proviamolo.

Si dà il nome di *peccato* alla macchia originale. Si dice l' uomo concepito in peccato (1): l' uomo esser peccatore eziandio che non abbia ancora un giorno di vita (2): al peccato esser soggetto tutto il mondo (3): tutti aver peccato, non eccettuati i bambini (4). V' ha dunque una stortura nell' animo umano, che, secondo la proprietà del parlare delle Scritture e della Chiesa, merita il nome di *peccato*, sebbene l' uomo l' ammetta in sè senza libertà, al tutto necessariamente. Nella nozione adunque di *peccato* in genere, che ci dà la Scrittura e la Chiesa, non entra l' elemento della *libertà*. Dee bensì entrarci quello della *volontà*, perocchè senza questa, saremmo ridotti ad un mal fisico, non mai ad un male morale.

Di più, sebbene, questo peccato d' origine non sia l' effetto della libertà nostra, ma di quella del primo padre, tuttavia tira dietro a sè la *dannazione*. Questa dannazione non viene a noi per *colpa*

(1) Ps. L, 7.

(2) Iob. XIV, 4. — Versione dei LXX, secondo l'allegazione di S. Leone, Serm. I, *De Nativit.* Dom. e di S. Agostino, Conf. Lib. I, c. VII.

(3) *Peccatum mundi* è chiamato da S. Gio. Batt. Io. I. 29.

(4) Omnes enim peccaverunt, et egent gloria Dei, Rom. III. 23.

nostra personale, ma per esser l' uomo tutto intero, fino nel suo più elevato principio, guasto e perduto in conseguenza della colpa del primo padre. Quindi S. Paolo dice, che « eravamo per natura » figliuoli d' ira » (1): non dice che eravamo figliuoli del giudizio: non si parla di un giudice che pronuncia una sentenza, ma d' un padrone incollerito (di collera peraltro giustissima), a cui il servo è odioso. Così pure: « Tutti quelli, dice, che hanno peccato senza la legge, *periranno* senza la legge; e tutti quelli che hanno pec- » cato nella legge, per la legge *saranno giudicati* » (2): dove a quelli che erano senza legge attribuisce la *perdizione,* e a quelli che avevano la legge attribuisce il *giudizio*; distinguendo così sottilmente fra la *dannazione* e la *imputazione,* propriamente detta. Anzi, sebben gli uomini peccatori perivano anche senza la legge, e però avanti alla legge, tuttavia S. Paolo dice espressamente che avanti la legge il peccato non s'*imputava:* « Fino alla legge, così egli, v'era » nel mondo il peccato; ma il peccato non s'*imputava,* non essendovi » la legge » (3). Non v' era dunque *imputazione* secondo la maniera di parlare dell' Apostolo; ma v' avea tuttavia *dannazione* e *perdizione,* soggiungendo: « Ma *regnò* la morte da Adamo fino a » Mosè anche in quelli che non peccarono alla similitudine di Ada- » mo » (4), cioè con colpa attuale e libera, come peccò Adamo. Vi avea dunque, *peccato abituale* e *originale,* v' avea *dannazione;* non però ancora in istretto senso *imputazione;* la quale esige il libero arbitrio, che specialmente si sviluppa colla cognizione della legge positiva. Tutti adunque sono guasti gli uomini nella volontà. Non ci ha bisogno di condannarli, basta lasciarli in preda al loro guasto: con ciò non si fa loro torto, lasciando loro il suo: questa riprovazione è come a dire un mal *fisico* che ci viene sopra inevitabile per conseguenza della colpa del primo padre, e a cui solo Cristo rimedia (5).

E infatti sia introdotto un altro principio nell' uomo, non per opera di *libera volontà* ma di nuovo per *necessità,* venga cioè infusa la grazia del Redentore. La dannazione è tolta incontanente; l' uomo

(1) *Eph.* II. 3.

(2) Rom. II. 12.

(3) Rom. V. 13. Vedi S. Ang. *De nuptiis et concup.* L II. c. XXVIII.

(4) Rom, V, 14.

(5) *Numquid iniquus est Deus qui infert iram?* dice S. Paolo. *Absit* — Rom. III, 5.

è salvato; perocchè sebbene rimanga il guasto nelle potenze inferiori e nella *volontà naturale*, tuttavia è sano e salvo il nuovo principio, la nuova *volontà soprannaturale*, che, come maggiore, fa governo della naturale. In tale stato esisterà un difetto morale, ma non meriterà il nome di *peccato* nel senso vero e proprio di prima, poichè non trae dietro di sè dannazione; cioè esisterà una inclinazione al male della *volontà naturale;* ma questo non dannerà più l' uomo; perchè in lui v' ha la *volontà soprannaturale* che il salva. Quindi San Paolo dice: « Giustificati nel san» gue di lui, saremmo salvi dall' *ira* per lui » (1). E tuttavia dice, che inabita ancora il peccato nell' uomo, sebbene non gli possa nuocere. S. Paolo spiega questa singolar dottrina del peccato, che inabita nell' uomo senza che conduca dietro a sè la dannazione dell' uomo, in questa maniera. La legge domina nell' uomo fino a tanto che l' uomo vive; ma se l' uomo è morto, non gli può esser più applicata la legge. Così una donna è legata al marito fino che vive; ma morto il marito, ella è sciolta. Or medesimamente la legge del peccato era legata all' uomo vecchio fino che questi vivea; ma morto l' uomo vecchio, la legge del peccato non gli può essere più applicata; epperò l' uomo nuovo è libero dal peccato (2).

Ora che cos' è l' *uomo vecchio* e l' *uomo nuovo* di S. Paolo? Sono le due volontà personali, la naturale, e la soprannaturale. Fino che non v' avea nell' uomo che la volontà naturale, era quella che dominava, era quella la personale, e però, essendo guasta ella perdeva l' uomo; ma surta in esso una volontà soprannaturale, è

---

(1) Rom. V. Il peccato originale all' incontro quando si considera rispetto ad Adamo che liberamente il commise, riceve anche imputazione al capo dell' umana famiglia. Onde S. Paolo dice: **IUDICIUM** *quidem ex uno in condemnationem.* — Il giudicio è da uno *ex uno,* la condanna e di tutti *in condannationem.* Rom. V. 16.

(2) *An ignoratis fratres* (*scientibus enim legem loquor*) *quia lex in homine dominatur quanto tempore vivit? Nam quae sub viro est mulier, vivente viro, alligata est legi: si autem mortuus fuerit vir ejus, soluta est a lege viri. Igitur, vivente viro, vocabitur adultera si fuerit cum alio viro: si autem mortuus fuerit vir ejus, liberata est a lege viri: ut non sit adultera si fuerit cum alio viro. Itaque fratres mei, et vos mortificati estis legi per corpus Christi: ut sitis alterius, qui ex mortuis resurrexit, ut fructificemus Deo. Cum enim essemus in carne, passiones peccatorum, quae per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti; nunc autem soluti sumus a lege mortis, in qua detinebamur, ita ut serviamus in novitate spiritus, et non in vetustate litterae* (Rom. VII, 1-16).

oggimai questa che governa, e che tiene sotto di sè la stessa volontà naturale, è questa l'unica volontà personale dell'uomo; ed essendo questa buona, ella salva l'uomo.

Vero è, ch'ella non può impedire, che l'inferiori potenze rimangan guaste; e però se gli atti *eliciti* di lei sono buoni e santi, gli atti imperati alle potenze non hanno sempre virtù di farsi da esse al tutto ubbidire; disordine, che non si toglie che colla morte.

Tutto ciò insegna S. Paolo, dicendo: « Io non intendo ciò che » opero (colle mie potenze inferiori); perocchè non faccio quel bene » che voglio; ma faccio quel male che odio (ecco l'impotenza degli » atti imperati). — Or poi già non son più io (pronome personale, » non è più la mia persona) quegli che opero ciò, ma quel peccato » che abita in me » (vale a dire: **Io** sono costituito dalla volontà soprannaturale che vuole il bene; ma ho insieme una volontà naturale che tende al male; e questa non son più io, ma ell'è il peccato, il difetto morale rimasto dopo la mia rigenerazione che abita ancora in me senza di me). Continua poi: « Poichè so bene » che non abita in me, cioè nella mia carne, il bene » (dice nella sua carne; poichè dalla carne inferma viene il guasto alla volontà). « Conciossiachè io ho bensì il volere (atti *eliciti*); ma non » trovo come condurre ad effetto il bene (atti imperati). Perocchè » non fo quel bene che voglio; ma fo quel male che non voglio ».

E mostra, che questa tendenza al male non costituisce la sua personalità, dicendo: « Che se io fo quel che non voglio; dunque » non son già più io (la mia persona) che il fo, ma il peccato che » abita in me. Sicchè ritrovo tal legge, che volendo io far il bene, » mi sta pure attaccato il male; conciossiachè io mi diletto secondo » l'uomo interiore (*volontà soprannaturale*) nella legge di Dio: » ma veggo un'altra legge nelle mie membra, che ripugna alla » legge della mia mente, e che captiva me sotto la legge del pec- » cato, che sta nelle mie membra ». E « Oh uomo infelice che » io sono! egli conchiude, chi mi libererà dal corpo di questa » morte? La grazia di Dio per Gesù Cristo Signor nostro. Io stesso » adunque colla *mente* servo alla legge di Dio, e colla carne alla » legge del peccato » (1).

Laonde per la fede in Cristo e pel battesimo vien rinnovata la parte superiore dell'uomo, restando guasta la parte inferiore, che si chiama anco nelle Scritture *carne* o sia *corpo*, perchè è la carne

(1) Rom. VII. 15, 17-25.

o sia il corpo quello che dà la mala piega alla volontà naturale, in che consiste la ragion del peccato: sicchè tolta la carne colla morte, riman l'uomo intieramente purificato: « E se Cristo è in » voi, dice S. Paolo: il *corpo* è morto certamente per lo peccato, ma » lo spirito vive per la giustificazione » (1).

E più che altri considera quest'ordine della giustificazione dell'uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire, che Iddio *cuopre* certi peccati, o non gli *imputa*. Infatti col battesimo
Prop. 53ª non si distrugge la mala *volontà naturale*, ma le se n'aggiunge 72
una *soprannaturale*, che cuopre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo, e così fa mutar natura al guasto originale che cessa dall'esser peccato, come prima, e dal perdere l'uomo. Onde il Salmista: « Beati quelli, le *iniquità* de' quali furon » *rimesse*, e i *peccati* de' quali furon *coperti* »: dove si fa la differenza fra le *iniquità* che si rimettono, e i *peccati* che si cuoprono, e sembra che per quelle si voglia intendere le colpe attuali e libere, e per questi i difetti non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno. Dice ancora: « Beato l'uomo, a cui il Signore non imputò il suo pec- » cato (2) »; ove pare accennarsi a' peccati non soggetti ad imputazione, e verrebbe a significare: Beato quell'uomo che, non potendo per l'infermità umana sfuggire ogni fallo contro la legge, non ne commette se non di quelli, che Iddio non gli imputa, mancando la cognizione, e la volontà deliberata sufficiente a far che possano a lui venire imputati. E così intende, se non erro, questo passo l'Apostolo, recandolo egli a provare, che l'uomo non si giustifica presso Dio coll'*opere*, essendo ognuno pien di peccato, senza far eccezione a' bambini; ma per l'atto della divina misericordia, che ci rinnovella in virtù de' meriti del Redentore (3).

(*Trattato della coscienza morale*, ediz. 2ª L. I. c. 6. a. 2, pp. 71-76).

---

(1) Rom. VIII, 10.

(2) Psal. XXXI. 1, 2.

(3) « Abbiamo accagionati, dice l' Apostolo, d' essere sotto il peccato tutti, » e Giudei e Greci, siccome sta scritto, che non v' ha nessuno di giusti: » non v' ha nessuno che *intenda* » (cioè che abbia un giudizio pratico retto): un uomo intelligente è preso nello stile delle divine Scritture per un uomo probo, perchè il principio della moralità non è che la rettitudine volontaria dell' intendere (come ho mostrato ne' *Principj*), « nessuno che ricerchi Iddio. » Tutti deviarono, tutti insieme si sono fatti inutili ». E acciocchè gli Ebrei non eccettuassero sè medesimi da questa universal corruzione del peccato

PROPOSIZIONE XXXV

35. Più che altri considera quest' ordine della giustificazione nell' uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire che Dio cuopre certi peccati o non gli imputa. Infatti col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se n' aggiunge una soprannaturale, che cuopre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l' uomo. Onde il Salmista dice: Beati quelli, le iniquità dei quali furono rimesse, e i peccati de' quali furono coperti; dove si fa la differenza fra le iniquità che si rimettono e i peccati che si cuoprono, e sembra che per quelle si vogliano (1) intendere le colpe attuali e libere, e per questi i peccati non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno. — (*Trattato della Coscienza morale*, Lib. I, c. 6, a. 2).

XXXV. Quo magis attenditur ordo iustificationis in homine, eo aptior apparet modus dicendi scripturalis, quod Deus peccata quaedam tegit aut non imputat. — Iuxta Psalmistam discrimen est inter iniquitates quae remittuntur, et peccata quae teguntur: illae, ut videtur, sunt culpae actuales et liberae, haec vero sunt peccata non libera eorum qui pertinent ad populum Dei, quibus propterea nullum afferunt nocumentum.

Analisi della trentesimaquinta proposizione.

La proposizione 35ª fu estratta dal *Trattato della Coscienza Morale*, Libro I, cap. VI, art. II, pag. 74, linee 30, 31, 32, 33, 34, 35,

---

che infettò la natura umana, osserva l' Apostolo, che la « legge (cioè la » Scrittura santa) parla a quelli che sono nella legge » (agli Ebrei), e dice tali cose a questi, « acciocchè ogni bocca si chiuda, e suddito a Dio si faccia tutto il mondo ». ROM. III, 9, 12, 19.

(1) Il testo del Rosmini tanto della prima quanto della seconda edizione dice *voglia*, e non *vogliano*, come hanno scritto i compilatori.

36, 37, 38, 39, 40, 41, edizione del Pogliani, Milano 1839. Di questo *Trattato della Coscienza Morale* il Rosmini fece due edizioni, la prima nel 1839, che è quella da cui fu estratta questa proposizione, e l'altra nel 1844 a Milano presso il medesimo Pogliani, riveduta e corretta dallo stesso Rosmini, e dedicata a Mons. Alessandro d'Angennes Arcivescovo di Vercelli.

I compilatori della proposizione hanno commessa anche qui una frode manifesta. Invece di estrarre la proposizione dal testo della seconda edizione riveduta e corretta dall'autore, l'hanno estratta dalla prima. In questo tratto di testo il Rosmini ha fatto due correzioni importantissime, come tutti possono vedere. Ecco il testo dell'edizione del 1844:

« E più che altri considera quest'ordine della giustificazione dell'uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire, che Iddio *cuopre* certi peccati, o non gli *imputa*. Infatti col battesimo non si distrugge la mala *volontà naturale*, ma le se n'aggiunge una *soprannaturale*, che cuopre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo, **e così fa mutar natura al guasto originale che cessa dall'esser peccato, come prima, e dal perdere l'uomo.** Onde il Salmista: " Beati quelli, le iniquità de' quali furon *rimesse*, e i *peccati* de' quali furon *coperti* "; dove si fa la differenza fra le *iniquità* che si rimettono, e i *peccati* che si cuoprono, e sembra che per quelle si voglia intendere le colpe attuali e libere, e per questi i **difetti** non liberi di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno ». Dice ancora: « Beato l'uomo a cui il Signore non imputò il suo peccato » (1); ove pare accennarsi a' peccati non soggetti ad imputazione, **e verrebbe a significare: Beato quell'uomo che, non potendo per l'infermità umana sfuggire ogni fallo contro la legge, non ne commette almeno se non di quelli, che Iddio non gl'imputa, mancando la cognizione e la volontà deliberata sufficiente a far che possano a lui venire imputati** ».

Alla fine del secondo periodo che nella prima edizione termina colla parola « uomo » il Rosmini nella seconda vi pose una virgola, e aggiunse le parole che si veggono qui sopra stampate in carattere più grande; e nel terzo periodo, dove nella prima edizione aveva detto « peccati non liberi » nella seconda corresse « difetti non liberi ». Si osservi ancora un'altra frode, che è quella di non aver

(1) Psal. XXXI, 1, 2.

inserito nel testo latino della proposizione il secondo periodo della proposizione in italiano. Per qual motivo fu tagliato fuori quel periodo? Fu pure tolto via dai compilatori il testo del Salmo 31: *Beati quorum remissae sunt iniquitates, et quorum tecta sunt peccata*; il qual versetto del Salmista il Rosmini riporta tradotto in italiano. Un' altra gravissima omissione de' compilatori è quella di essersi fermati al terzo periodo, e di non aver inchiuso nella proposizione anche il quarto periodo, che compie il pensiero del Rosmini, il quale così prosegue: « Dice ancora (il Salmista): Beato l' uomo, a cui il Signore non imputò il suo peccato »; ove pare accennarsi ai peccati non soggetti ad imputazione, e verrebbe a significare: Beato quell' uomo che, non potendo per l' infermità sfuggire ogni fallo contro la legge, non ne commette almeno se non di quelli, che Iddio non gli imputa, mancando la cognizione, e la volontà deliberata sufficiente a far che possano a lui venire imputati. E così intende, se non erro, questo passo l' Apostolo, recandolo egli a provare, che l' uomo non si giustifica presso Dio coll' opere, essendo ognuno pien di peccato, senza far eccezione a' bambini; ma per l' atto della divina misericordia, che ci rinnovella in virtù de' meriti del Redentore » (1).

La falsificazione adunque della proposizione è chiara e manifesta. L' aver simulato i compilatori di non conoscere la seconda edizione del *Trattato della Coscienza Morale*, dove il Rosmini fece le anzidette aggiunte e correzioni, e proprio nel luogo stesso che fu da loro scelto per formolare questa proposizione, è una solennissima frode.

Tutti sanno che S. Alfonso Maria de' Liguori corresse 125 opinioni che trovansi nella sua *Teologia Morale*. Non sarebbe dunque un falsare la sua dottrina se si andasse a raccogliere tutti que' luoghi da lui stesso indicati, dove espresse quelle opinioni, e farle condannare, facendo vista che non le abbia corrette? Così dicasi di S. Agostino, di S. Tommaso, del Bellarmino, e di mille altri.

I Compilatori hanno voluto attribuire al Rosmini l' errore di Lutero, di Calvino, e di altri eretici intorno alla giustificazione; ma vediamo come il Rosmini si difenda da tale imputazione.

« CXIII. Da questa profonda dottrina dell' Apostolo risulta che pel battesimo vien tolto via dall' uomo tutto ciò che ha vera ragion di peccato; e che può assegnarsi una buona cattolica ragione del

(1) Vedi poi sopra nel testo la nota del Rosmini a pag. 367.

perchè nelle Scritture talora venga significato l'effetto della giustificazione dicendosi che i *peccati sono coperti*, ovvero che non *sono imputati*. Sono coperti, perchè alla mala volontà naturale (la concupiscenza) che prima perdeva l'uomo, viene a soprastare una volontà nuova che tende alle cose divine, la quale forma la persona umana e regna sull'altra, che sussiste ancora ma non nuoce, o, come dice S. Agostino, *inest, sed non obest*. Non sono più imputati; perchè è venuto meno il principio personale a cui si potevano imputare, giacchè non si può imputare il peccato che alla persona (al principio attivo supremo), nella qual sola può esister ciò che ha vera ragion di peccato; e la persona è già sana e santa, anzi tutto nuova per la spirituale generazione, colla quale la Chiesa, feconda sposa di Cristo, partorisce alla vita eterna de' figliuoli al suo sposo (1). Conviene osservare che di quelle due frasi, riferir si può acconciamente la prima a ciò che ha nozion di *peccato*, giacchè il peccato coperto con una volontà nuova è peccato distrutto, e la seconda si

---

(1) In questa maniera s' intende ragione, perchè i Padri adoperino pure di somiglianti maniere ad indicare la rigenerazione battesimale: *Liberavit*, dice S. Agostino, *quomodo, nisi quia ejus* (*legis peccati*) **reatum**, *peccatorum omnium remissione dissolvit, ut quamvis adhuc maneat, et de die in diem magis magisque minuatur*, **in peccatum tamen non imputetur**. Rimane adunque la legge del peccato, ma ne' rinati questa legge cessa d' esser peccato perchè non più s' imputa, nè si può imputare; quantunque in quelli che nascono e che non anco rinascono ella sia peccato, e a peccato s' imputi. *Haec itaque remissio peccatorum quandiu non fit in prole, sic ibi est lex ista peccati, ut etiam* **in peccatum imputetur**, *idest, ut etiam reatus ejus cum illa sit, qui teneat* **aeterni supplicii debitorem**; e tosto appresso dice che il peccato originale *remittitur, tegitur, non imputatur* (*De nuptiis et concupisc*. L. I, c. XXXI, XXXII). Laonde egli è necessario trovare un sistema nel quale si vegga chiaro come tutte queste espressioni, *rimettersi il peccato, coprirsi il peccato, non imputarsi il peccato*, vengano a significare egualmente cessare del tutto il peccato (*tolli totum id quod veram et propriam rationem habet peccati*); e questo sistema è quello dell'uomo vecchio e dell'uomo nuovo di S. Paolo; nel qual sistema l'uomo vecchio, dove sta il peccato, cessa, perchè sopravviene l'uomo nuovo, una nuova volontà personale, che *cuopre* quella volontà naturale che prima costituiva la persona perchè era suprema e dominante, ed ora non rimane più che un elemento della natura; quindi non può *essere imputato* il suo disordine, giacchè il suo disordine non guasta più la persona, ma si rimane come un semplice difetto e guasto della natura, che tenta bensì e sollecita la persona nuova, ma non può vincerla s' ella non cede, ed anzi è vinta da quella: quindi il peccato nella sua vera e propria ragione di peccato è *rimesso, tolto, annullato*, appunto perchè è coperto, appunto perchè non si può più imputare.

riferisce meglio alla *nozione* di colpa, come quella che esclude l'imputazione. Spiegando in tal modo que' luoghi della divina Scrittura in un senso cattolico, io volli rendere impossibile agli eretici l'abusarne, inerendo nello stesso tempo alla lettera dell'espressione. Ma non avendo niente inteso di tutto ciò il nostro Eusebio, e tuttavia al suo solito decidendo, qualificando e anatematizzando; mi mette insieme con Calvino e con Lutero per avere io scritto il seguente brano, che esprime la sopra esposta dottrina, il quale egli reca smozzato al suo solito, ed io restituisco qui intero:

« E più che altri considera quest'ordine della giustificazione dell'uomo, più troverà acconcia la maniera scritturale di dire che Iddio cuopre certi peccati, o non gli imputa. Infatti col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se n'aggiunge una soprannaturale, che cuopre, per così dire, la naturale, e impedisce che quella perda l'uomo. Onde il Salmista: " Beati quelli le iniquità de' quali furon *rimesse*, e i *peccati* de' quali furon coperti "; dove si fa la differenza fra le iniquità che si rimettono, e i peccati che si cuoprono, e sembra che per quelle si voglia intendere le *colpe* attuali e libere (1), e per questi i peccati non liberi (2) di quelli che appartengono al popolo di Dio, e che però non ne ricevono più danno alcuno, dice ancora » ecc. (3).

Ora questo passo soprabastò all'acume d'Eusebio per trovarmi infetto d'eresia, così al modo suo solito discorrendola:

« Gl'interpreti, commentando il citato passo di S. Paolo e de'Salmi,
» affermano che le parole: *Tecta sunt peccata, cui non imputavit*
» *Dominus peccatum*, significano assolutamente, che sono tolti e
» cancellati affatto i peccati.

« Ma il Sig. Rosmini nel particolare suo commento sembra che segua il parlare di Calvino e di Lutero, il primo de' quali diceva,

---

(1) Quale è il peccato originale riferito ad Adamo che lo commise.

(2) Quale è il peccato originale ne' discendenti, e le male conseguenze necessarie di questo peccato, i moti inevitabili della concupiscenza. Il *consenso*, come abbiamo detto di sopra, è sempre un atto personale: ma i *moti spontanei* non sono personali quando la persona gli odia e combatte. Onde San Agostino, spiegando l'Apostolo: *Facere ergo se* dixit et operari, non affectu consentiendi et implendi (che sarebbe azion personale), *sed ipso motu concupiscendi* (che è azion meramente naturale). (Contra duas epist. PELAGIAN. Lib. I, c. X).

(3) Vedi il resto riportato qui sopra.

che i peccati nell' anima del giusto rimangono, ma nascosti: il secondo, che non sono più imputati a delitto. Rileggi la presente sua affermazione; nota le parole: Col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale, ma le se ne aggiunge un' altra soprannaturale che cuopre, ecc., e quelle altre con che nomina " I peccati non soggetti ad imputazione "; e non potrai dubitare della verità del presente mio detto ». Onde immediatamente m' applica l' anatema del Tridentino contro quegli eretici che dicevano rimanere anche dopo il battesimo di que' peccati, che son morte dell' anima (quod veram et propriam peccati rationem habent). Fece, come vedesi, mala impressione nella mente d' Eusebio l' udire che « col battesimo non si distrugge la mala volontà naturale », benchè si soggiunga che le se n' aggiunge una soprannaturale che — impedisce « che quella prima perda l' uomo » il che è quanto dire che fa sì, che quella non sia più peccato, *quod mors est animae*, come definisce il Tridentino.

La ragione nondimeno perchè mal suonino ad Eusebio quelle mie parole è ben chiara: abbiamo veduto la collera che gli prese per aver io detto che l' uomo nasce colla volontà guasta e al male inclinata: è dunque conseguente, ch' egli s' irriti altresì perchè io dico, che una volontà inclinata al male rimane anche dopo il battesimo, benchè in altro grado e d' altra specie. Egli ammette che rimanga la concupiscenza, la quale agli occhi suoi non è più che una tendenza naturale, e però intrinsecamente non punto cattiva, *non est vitium, sed natura,* come insegna Pelagio (1): or come dunque si dirà, vien egli argomentando, che non solo avanti, ma fin anco dopo il battesimo sussista nell' uomo la mala volontà naturale? Di più, per Eusebio, la concupiscenza, come appunto mostrava di creder Pelagio, non è che *sensus carnis, et non etiam mentis,* come credeva Sant' Agostino; non è che la carne, la natural tendenza di questa; come adunque c' entra qui, ragiona egli, la mala volontà? — C' entra la mala volontà, mio caro Eusebio, perchè invece di star con voi e con Pelagio, io mi sto con S. Tommaso, il quale insegna che *dicitur etiam ipsa infirmitas animae infirmitas carnis, in quantum ex conditione carnis passiones animae insurgunt in nobis* (2); e con Sant' Agostino, il quale riconosce che la concupiscenza produce anche ne' rinati *desideria mala et turpia,* i quali

(1) V. Sant'Agostino, *De peccato orig. contra Pelagium et Coelest.* cap. XXXIII, XXXVII, e in innumerevoli altri luoghi, dove confuta questo errore di Pelagio e di Eusebio.

(2) S. I, II, LXXVII, III, ad 2.

appartengono alla volontà naturale e guasta; ma non nuocono; perchè l' uomo (la volontà superiore creata da Dio colla grazia) già gl' infrena e li rigetta; e però que' desiderii necessarii e spontanei non vengono dalla persona umana, alla qual dispiacciono; onde potè dire S. Paolo, *Iam non ego* (pronome indicante la persona e non la natura) *operor illud, sed quod habitat in me peccatum* (1). E Sant' Agostino medesimo: *Qui ergo dicit, " Iam non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum ": si tantummodo concupiscit, verum dicit; non si cordis consensione decernit, aut etiam corporis ministerio perficit* (2); perocchè il *consenso*, come abbiamo detto, è atto del libero arbitrio, la cui operazione è sempre personale. Ma non sempre è personale l' operazione della volontà, la quale talor si muove spontaneamente e per necessità di natura, come ne' primi desiderii ed appetiti; i quali sono però dal libero arbitrio dell' uomo cristiano colla volontà soprannaturale riprovati: onde la persona è in essi passiva e non attiva, ed anzi attiva contro di essi. Egli è dunque chiaro che nell' uomo giustificato rimane quella radice di mala volontà che al male lo inclina; benchè l' inclinazione non sia una caduta, prevalendo la volontà santa e personale. Tutti i Padri hanno riconosciuto il combattimento delle due volontà nell' uomo rigenerato e santo: le quali due volontà non si confondano però con quelle due che combattono nell' uomo che non è ancora a Dio convertito, ma che travaglia seco stesso e si dispone alla conversione. Perocchè l' uomo giusto non è diviso, ma è tutto nella volontà santa e soprannaturale a cui pienamente acconsente; là dove l' uomo non convertito per anco, e tuttavia lottante colle passioni sue, non è ancor tutto nella volontà buona, ma parte nell' una e parte nell' altra miserabilmente diviso e squarciato, secondo l' acuta osservazione di Sant' Agostino: *Ita etiam cum aeternitas delectat superius, et temporalis boni voluptas retentat inferius, eadem anima est non tota voluntate illud aut hoc volens, et ideo discerpitur gravi molestia dum illud veritate praeponit, hoc familiaritate non ponit* (3). Ma se non è divisa la *persona* dell' uomo santo, è però divisa in lui la *natura*, fino che rigenerato anche il corpo a suo tempo, la volontà santa, assoggettandosi pienamente anche la volontà naturale e la carne, potrà perfezionare quel bene, che ora

(1) *Rom.* VII.

(2) *De nuptiis et concup.* Lib. I. c. XXVIII.

(3) *Confess.* L. VIII, c. X.

non può se non virilmente combattendo, incominciare. E da tutto questo potrà intendere il Sig. Eusebio altresì che cosa sono quei peccati non imputabili, che ne' rinati si possono ancora chiamare peccati materiali, e che al peccato originale si riducono coll' Aquinate, il quale vi riduce anche il mancamento delle virtù » (1). — *Dottrina del peccato originale in difesa del Trattato della Coscienza contro il finto Eusebio Cristiano*, pag. 266.

XXXIV.

Aggiungerò qualche osservazione a conferma di quelle congetture che altrove feci sul valore di certi vocaboli usati nella divina Scrittura, in modo da potervi trovare la differenza stessa, che nella lingua italiana e latina hanno i due *peccato* e *colpa*. Fra gli altri luoghi della Scrittura ne recai un del Salmista che dice, « Beati » quelli, le INIQUITÀ de' quali furon rimesse, ed i PECCATI de' quali « furon coperti » ; e per questi *peccati coperti* intesi il peccato originale con tutti i suoi immorali effetti e germogli. Ora io volevo mostrare come, parlando di questo peccato, il dirlo coperto è lo stesso che il dirlo tolto del tutto, attesa la maniera colla quale Iddio giustifica l' uomo, e il mostrai così. Iddio giustifica l' uomo non già togliendo all' uomo qualche cosa, ma anzi qualche cosa sopraggiungendogli, cioè infondendogli la sua grazia. La grazia ricongiunge l' anima a Dio, e in quanto l' anima è ricongiunta a Dio, ella ha una nuova volontà, una nuova potenza, quella delle cose soprannaturali, che costituisce, come suprema, l' umana persona. Questa persona umana nuova è santa, è scevra da ogni peccato. Nell' uomo adunque non v' ha più peccato, diffinendosi il peccato nel suo senso vero e proprio *un disordine, che sta nel principio personale*. Ma quantunque questo principio personale sia sano, e perciò non v' abbia più nell' uomo peccato in senso proprio (finchè conserva la grazia) ; tuttavia le altre potenze inferiori al principio personale ritengono il guasto (fomite), e son cagioni di necessarii disordini (moti della concupiscenza e venialità). Ma questi disordini non nascono più dal principio personale, che è sano ; e però non si dicono più pec-

---

(1) Omnes isti defectus virtutum possunt reduci ad originale peccatum. (S. II, II, LIII, 1, ad 2).

cati in senso proprio (1), in quanto cioè peccato esprime la morte dell' anima. Sono adunque peccati solo in quel senso, in cui li chiama tali S. Paolo, e che io dissi *senza dannazione*, reliquie del peccato originale, e inclinanti solamente l' uomo al peccato attuale. Il guasto adunque, che rimane nell' uomo è *coperto*, per così dire, dalla sanità e santità del principio superiore. Onde il dire, « Beati quelli, i peccati de' quali furon coperti », è lo stesso che il dire, « Beati quelli, i peccati de' quali cessaron d' esser peccati » (2).

Ciò premesso, è singolare la franchezza, con cui il sacerdote Paolino Dinelli parla nel brano seguente: « È priva affatto di fonda-
» mento la distinzione di significato data dal Rosmini a' vocaboli
» *iniquitates, peccata*. — Perocchè nel sacro Codice si le suddette
» parole usate nella Volgata, si le parole פשע (*iniquitas*), חטאה
» (*peccatum*), עון (*peccatum*), usate nel testo ebraico, sono assais-
» sime volte adoperate a significare la stessa cosa, ed i Settanta
» Interpreti le tradussero, adoperando indistintamente i medesimi
» vocaboli αμαρτια, αγομημα, ασεβεια, ecc. » (3).

Il dire che le citate parole sono assai volte adoperate a significare la cosa stessa, non prova che sieno state adoperate a significare la

(1) Gli stessi peccati veniali sono, secondo S. Tommaso, piuttosto disposizioni al peccato, che peccati in senso al tutto proprio (S. I. II. LXXXVIII, 1, ad 1. In II. D. XXV, 11, ad 2. *De Malo* q. VII, 1, ad 1). — Del resto, ho già spiegato altrove, come i peccati necessarii avanti al battesimo, si riducono, secondo S. Tommaso (S. II. II, LIII. 1, ad 2. In II. D. XXXIII; q I, a 111, ad 4), al peccato d' origine, di maniera che non hanno altra colpabilità che quella di questo peccato, se la libera volontà non vi prese parte. Egli è però difficile il dire, che non vi abbia preso parte almeno con una volontaria negligenza o presente, o in causa. — Si osservi finalmente, che chiamando io i peccati necessarii ne' rigenerati, *peccati senza dannazione*, vengo a dire che non sono peccati in senso al tutto proprio, in quant' il peccato si definisce *mors animae*. Perciò appunto sant' Agostino spiega il *tecta sunt* così: *Si texit peccata, Deus noluit advertere, si noluit advertere, noluit animadvertere, si noluit animadvertere, noluit PUNIRE, SI NOLUIT PUNIRE, NOLUIT AGNOSCERE, MALUIT IGNOSCERE* (In Ps. XXXI, n. 9). Non avere tali peccati la pena annessa della dannazione, è preso dal santo Dottore per equivalente al non essere più peccati.

(2) Il P. Widenhofer citato dal Dinelli spiega in modo simile al mio il *tecta sunt peccata* dicendo. *Tecta sunt peccata PER INHAERENTEM GRATIAM SANCTIFICANTEM deletivam culpae ac traslativam hominis in statum supernaturalem filii adoptivi Dei (haec est justificatio positiva).* — Sacra Scriptura dogmatice et polemice explicata.

(3) *Continuazione delle Considerazioni*, ecc., facc. 58, 59.

cosa stessa anche nel testo citato dal Rosmini. Oltrechè, è egli si facile l'asserire che furono adoperate a significare la cosa stessa? È egli si facile l'asserire, che i Settanta adoperarono quelle quattro parole greche indistintamente? Non sa il signor Dinelli, che v'hanno molti filologi, che negano al tutto l'esistenza de' sinonimi? E che i più profondi nella dottrina delle lingue, trovano differenza di significato notabilissima anche in que' vocaboli, che sembrano significare il medesimo? Crede che con quelle due linee di Agostino Calmet ch' egli reca, e che, ben intese, nulla dicono circa il fatto nostro, si possa affatto decidere tale e tanta questione? Non si contraddice egli stesso, quando nella medesima faccia reca l'autorità di S. Gregorio Magno, che distingue il valore della parola *iniquitates* e della parola *peccata*, intendendo per le prime la colpa d'origine, e per gli secondi i peccati attuali, *Beati quorum remissae sunt iniquitates originales per baptismum, et quorum tecta sunt peccata actualia post baptismum commissa?*

Ma sulla distinzione delle due parole ebraiche חטאות, e פשעים, a me basterà recare l'osservazione di un filologo celebre Federico Carlo Rosenmüller, il quale così scrive (1): *Inter* חטאות *et* פשעים *ita distinguunt: ut priore vocabulo peccata quae per imprudentiam quis committit, posteriore malefacta, quae de industria fiunt, significentur. Neque videtur ea distinctio, si etyma species, vana aut falsa esse, quandoquidem* חטאות *primo et proprie "lapsus" a* חטא ; פשע *vero rebellionem denotat, a* פשע *rebellavit, ut* II. Reg. I, 5, 7, מלך מואב פשע בי *Rex Moabitarum contra me rebellavit, a me descivit.* L'etimologia stessa delle due parole ebraiche dimostra, che esse non sono perfettamente sinonime, ma che hanno anzi una profonda distinzione fra loro o corrispondente, o assai affine a quella che noi abbiamo stabilito fra *peccato semplice*, e *colpa*.

Simigliante distinzione si trova anche tra le due parole חטאות, e אשם, che la Volgata suol tradurre la prima *peccatum*, e la seconda *delictum*. Tanto è lungi, che queste due parole significhino la cosa stessa, che pel *peccato* חטאות (o חטאת) furono istituite dalla legge mosaica de' sacrifici diversi da quelli che pel delitto אשם (2).

Finalmente l'espressione tante volte usata nella Scrittura *iniquitas peccati*, accenna, chi ben considera, o suppone la distinzione

(1) In Ps. XXV, 7. — Confer. II Reg. VIII, 20 22; I. Reg. XII, 19.

(2) Levit. IV, VI, XIX, n. IV, XV, 89.

fra il *peccato* e la *colpa*, riuscendo ella a dire l'iniquità, cioè la colpa, la malizia del peccato. Onde nel Salmo XXXII (secondo l'ebraico), v. 5, l'emistichio עון חטאתי נשאת, che la Volgata rende *tu remisisti IMPIETATEM PECCATI mei*, altri l'interpretano *ignovisti mihi REATVM PECCATI mei*, e l'insigne ebraista Giovan Bernardo De-Rossi traduce: " Voi perdonate LA COLPA del mio DELITTO " (1). Nè questa distinzione fra le due parole *iniquitas* e *peccatum* toglie quello che osservan altri, che furono aggiunte quelle due parole insieme a crescer forza alla frase, perocchè, esprimendosi *la colpa del peccato*, si aggrava certo assai più la natura di questo, onde acconciamente Simmaco voltò *ἄνομον ἁμαρτίαν*, che non voglionsi già prendere per meri sinonimi, ma il secondo come un cotale accrescitivo e dichiarativo della malizia del primo ».

Le Nozioni di peccato e colpa illustrate, Parte II, XXXIV.

Chi vuol poi conoscere appieno quanto sia lontana dall' errore di Calvino e di Lutero la dottrina che professa il Rosmini intorno alla giustificazione, deve leggere il *Trattato della Coscienza Morale;* la *Dottrina del peccato originale* in difesa del *Trattato della Coscienza Morale* contro il finto Eusebio Cristiano; le *Nozioni di peccato e di colpa illustrate;* il *Razionalismo che tenta insinuarsi nelle scuole teologiche*, e l'*Antropologia soprannaturale*, Vol. 2, Lib. III.

---

(1) *I salmi di Davidde tradotti dal testo originale*, ecc. Parma, 1808. — Secondo la lodata conghiettura del Buxtorfio ne' Settanta dovrebbe leggersi: *ασεβειαν τῆς ἁμαρτιας* in vece di *ασεβειαν τῆς καρδίας*, che pare un errore de' copisti.

PROPOSIZIONE XXXVI

TESTO DI ROSMINI

ARTICOLO II.

Indole della società teocratica realizzata e compiuta ossia della Chiesa Cristiana.

§ X.

NOZIONE DI ESSA.

671. — Tuttavia la società naturale del genere umano non è veramente più che la società teocratica in disegno: manca a questo disegno la realizzazione, che pone nel pieno suo essere la società ch' egli inizia; nè ella poteva adoperarsi da altri che da Dio stesso, comunicandosi soprannaturalmente agli uomini, e così ponendo i beni suoi con esso loro in comunione. Egli è ben degno, che noi dichiariamo brevemente coteste cose, le quali ricevono già luce da diverse dottrine che abbiamo precedentemente comunicate al pubblico.

672. — La verità, che all' anima nostra per natura si manifesta è cosa divina, ma non è Dio stesso. Che se i gentili filosofi la pigliarono per lo stesso Dio, essi sono in qualche modo scusabili; conciossiachè in quella ravvisarono del divino, e nient' altro di divino rinvenivano nell' universo intero. Ma a noi cristiani è stato comunicato Iddio proprio, e raffrontando il lume della ragione a quel della fede, ci è oggimai facile il discernere la differenza fra *Dio*, a cui soprannaturalmente ci congiunge la fede, e la semplice *idea* (verità), a cui ci congiunge la natura (1).

(1) Convien richiamarsi ciò che intorno ad una tale distinzione importantissima abbiamo ragionato nel *Rinnovamento* ec. Lib. III, cap. LII, e nella

673. — A bene intendere una tale differenza convien prima accuratamente notare, che ogni essere a noi può comunicarsi sotto due forme, che io chiamai la *forma ideale* e la *forma reale*. Tuttavia non si suol dire che un ente siasi comunicato veramente a noi, quand' egli s' è comunicato solo nella sua *forma ideale,* e non anco nella sua *forma reale;* e ciò perchè in quest' ultima forma giace la *sussistenza* dell' ente, la quale da noi si definisce: « l' atto reale onde sussiste l' essenza della cosa »: essendosi prima detto, che « l' essenza è ciò che si manifesta nell' idea » (1).

Laonde se ci venisse comunicata l' idea di un cibo, niuno per questo direbbe, che ci fosse comunicato il cibo, appunto perchè coll' idea del cibo ne conosceremmo bensì la possibilità, sapremmo anco qual ne sia l' *essenza:* ma egli nella sua sussistenza niente avrebbe operato sopra di noi; perciò questa non si sarebbe a noi comunicata. Acciocchè dunque un essere a noi si comunichi in sè stesso (nella sua sussistenza), è necessario ch' egli ci si comunichi nella *forma reale;* e in questa forma non si comunica alla mente a cui splende l' idea, ma si comunica al sentimento; colla realità sua nella realità nostra propria operando. Così se oltre avere l' idea del cibo indicato, questo realmente è a noi presente ed opera ne' nostri sensi, il veggiamo, il tocchiamo, l' assaporiamo ecc., allora anche diciamo, che il cibo s' è a noi veramente comunicato. Applichiamo a Dio la stessa distinzione.

Iddio è l' essere nella sua pienezza. Ma fino a tanto che l' *essere* a noi si comunica nella sola sua idealità, non ci si comunica nella sua pienezza, la quale addimanda entrambe le forme; dunque non può dirsi che nel lume naturale dell' intelletto si comunichi a noi propriamente Iddio, 1° perchè in Dio la forma ideale non si può dividere dalla forma reale senza distruggere a noi l'essere divino, cui è

Storia comparativa de' sistemi Morali, c. VI, nel vol. XII, delle opere facc. 289 298. — Chi dicesse che l' *ente* da noi intuito per natura è Dio, non potrebbe evitare gravissime conseguenze; perocchè noi predichiamo l' *ente* di tutte le cose anche contingenti: anche di queste dunque predicheremmo Iddio. Ma se si può predicar Dio di tutte le cose, di tutte le entità; dunque tutte sono Dio: eccoci inevitabilmente nel Panteismo che si evita colla dottrina contraria da noi dichiarata. Il dire che ciò che è divino non può esser che Dio, è un non intendere che la distinzione fra ciò che è divino e Dio non è che relativa a noi, e non pone in Dio stesso alcuna distinzione o separazione.

(1) Vedi il *N. Saggio* lez. V. p. V, c. I, a. V, § 5.

essenziale la pienezza e l'assolutezza; 2° perchè, quand'anco si potesse dividere, l'essere ideale non basta a comunicarci lo stesso essere, che fa conoscere.

E veramente non si può dire che l'essere nella sua forma ideale sia l'idea di Dio; poichè di vero non v'ha *idea* (positiva) di Dio. Che, se vi avesse, ella esprimerebbe un Dio possibile; ma un Dio possibile non è Dio; essendo a Dio essenziale il sussistere; quindi non potendo separarsi Iddio nella forma ideale, e Iddio nella forma reale, ma essendo quelle forme in Dio assolutamente indivise, a noi che è dato solo l'ideale, non è dato Dio.

674. — Or dunque l'essere (essenziale) si comunica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'*ordine naturale;*
Prop. 36ª l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua 73
forma reale per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale.

675. — La qual distinzione fra l'un ordine e l'altro annienta il *razionalismo*, che riduce tutto alla ragion naturale, cioè all'idea; e annienta l'error contrario del *misticismo*, che pretende esser l'uomo per natura in comunicazione colla realità di Dio.

676. — L'ordine soprannaturale adunque è costituito da una comunicazione reale di Dio all'uomo. Iddio colla grazia sua, opera nell'anima dell'uomo, nella sostanza di quest'anima; e poichè quest'anima è tutta fatta di sentimento, l'effetto della comunicazione
Prop. 36ª soprannaturale è un *sentimento deiforme;* di cui non abbiamo a 74
principio coscienza, come non l'abbiamo d'ogni sentimento nostro sostanziale e fondamentale (1).

677. — Or poi il *sentimento deiforme*, di cui noi parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della *fede*
Prop. 36ª e della *grazia;* compiuto nell'altra, nella quale costituisce il lume 75
della *gloria.*

678. — Premesse queste nozioni, egli è facile dedurne, che nell'ordine naturale non si dà che una società teocratica in abbozzo, perchè l'idea è regola del bene, ma non è il bene reale (2); là dove nell'ordine soprannaturale si dà una società teocratica compiuta, cioè tale il cui *bene* che già possiede e che intende a godere è l'*essere pieno ideale-reale*, Iddio.

(*Filosofia del diritto*, Parte. II, nn. 671-678; pp. 195-197).

---

(1) V. il *N. Saggio*, sez. V, p. V, c. III, a. X.

(2) V. il *N. Saggio*. sez. VI, p. III, a. VIII.

PROPOSIZIONE XXXVI

36. L'essere (essenziale) si comunica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'*ordine naturale*; l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questa è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale.... l'effetto della comunicazione soprannaturale è un sentimento deiforme, di cui non abbiamo a principio coscienza, come non l'abbiamo di ogni sentimento nostro sostanziale o fondamentale. Or poi il *sentimento deiforme*, di cui parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della *fede* e della *grazia*; compiuto nell'altra nella quale costituisce il lume della gloria. — (*Filosofia del diritto*, Par. II, nn. 674, 676, 677).

XXXVI. Ordo supernaturalis constituitur manifestatione esse in plenitudine suae formae realis; cujus comunicationis seu manifestationis effectus est sensus (sentimento) deiformis, qui inchoatus in hac vita constituit lumen fidei et gratiae, completus in altera vita constituit lumen gloriae.

Analisi della trentesimasesta proposizione.

La proposizione 36ª fu estratta dalla *Filosofia del Diritto*, Volume 2, parte seconda, n. 674, 676, 677, linee 4, 5, 6, 7, 8, e poi linee 16, 17, 18, 19, 20, 21, 22, 23, 24, pag. 197 dell'edizione d'Intra di Paolo Bertolotti 1866.

Per far conoscere in qual modo i compilatori abbiano formolata questa proposizione, mettiamo qui sotto gli occhi di chi legge il testo del Rosmini, e poscia ne faremo l'analisi.

« **674.** Or dunque l'essere (essenziale) si comunica a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'*ordine naturale*:

l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale.

» 675. La qual distinzione fra l'un ordine e l'altro, annienta il *razionalismo*, che riduce tutto alla ragion naturale, cioè all'idea; e annienta l'error contrario, il *misticismo*, che pretende esser l'uomo per natura in comunicazione colla realità di Dio.

» 676. L'ordine soprannaturale adunque è costituito da una comunicazione reale di Dio all'uomo. Iddio colla grazia sua, opera nell'anima dell'uomo, nella sostanza di quest'anima; e poichè quest'anima è tutta fatta di sentimento, l'effetto della comunicazione soprannaturale è un *sentimento deiforme*; di cui non abbiamo a principio coscienza, come non l'abbiamo di ogni sentimento nostro sostanziale e fondamentale (1).

» 677. Ora poi il *sentimento deiforme*, di cui noi parliamo, è incipiente in questa vita, nella quale costituisce il lume della *fede* e della *grazia*; compiuto nell'altra, nella quale costituisce il lume della *gloria* ».

Come si vede, la proposizione è stata composta con due brandelli di testo, scelti, secondo il solito, a capriccio. Fra il primo e secondo brandello, furono ommesse dai compilatori 79 parole, compresi gli articoli. Nel testo italiano della proposizione i compilatori hanno cambiato una parola; il Rosmini dice: « l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questo è comunicazione ec. »; i compilatori invece hanno cangiato la parola **questo** in **questa** di genere femminino. Il senso poi del testo italiano è stato tutto sconvolto e contraffatto nella proposizione in latino, la quale fu composta in un periodo solo di 36 parole, pescate qua e là, in su e in giù nel testo, come tutti possono osservare. Il verbo « si manifesta » fu cambiato in nome, cioè in « manifestatione »; le due parole: « seu manifestationis » furono aggiunte dai compilatori; nel testo del Rosmini non esistono. Il verbo « costituisce » che nel testo è attivo, fu cambiato in passivo « constituitur ». La proposizione latina non è stata composta secondo l'ordine e la giacitura delle parole del testo italiano, ma secondo l'arbitrio de' compilatori. Ma veniamo a vedere se la dottrina del Rosmini, come sta da lui esposta sia conforme alla dottrina cattolica.

Il Rosmini adunque dice che: « L'essere (essenziale) si comunica

---

(1) V. il N. *Saggio*, Sez. V. P. V. c. III, a. X.

a noi nella sola forma ideale per natura, e questo costituisce l'*ordine naturale* ». Per il Rosmini l'*essere nella sola forma ideale*, non è altro che la verità, che la mente nostra conosce nell'ordine naturale, come insegna egli stesso in tutte la sue opere, e nell'articolo stesso, da cui fu estratta questa proposizione, e riportato qui sopra. Ora questa dottrina se sia o no vera, i lettori possono confrontarla con quella di S. Agostino, di S. Bonaventura, e di San Tommaso, de' quali Santi Dottori abbiamo inseriti non pochi testi nell'analisi della prima proposizione: ai quali, per amore di brevità, aggiungiamo anche quest'altro di S. Tommaso. « Veritas enim est illuminatio intellectus. Deus autem est ipsum **Lumen**, et ab ipso omnes illuminantur; *supra* 1. *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum*. Unde et est ipsa veritas. Et alii non loquuntur veritatem, **nisi in quantum ab ipso illuminantur** ». — *In Evang. B. Ioannis* expositio; cap. VIII, Lect. VI, in fine.

Il Rosmini seguita a dire che: « l'essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l'ordine soprannaturale ». Più avanti nello stesso volume della *Filosofia del Diritto*, pag. 204 della citata edizione, n. 696, dice: « Colla parola *grazia*, come qui noi la prendiamo, viene significata una reale comunicazione che Iddio fa all'uomo di sè stesso. Con una operazione interna ed arcana Iddio dà sè stesso all'uomo, si dà all'intimo sentimento dell'uomo: sicchè l'uomo con essa grazia ha già il sentimento di Dio, e la facoltà di operare secondo questo divin sentimento; giacchè come abbiamo tante volte detto, ogni sentimento produce di sè un istinto, un'attività (1).

697. Per sentimento di Dio o sentimento deiforme noi intendiamo un sentimento di tal natura, ch'egli si dimostra all'uomo che vi riflette come un'azione sentita di Dio, come un effetto sentito che non può attribuirsi a niuna causa finita, ma solo all'infinita: quindi atto a farci non argomentare, ma propriamente *percepire* Iddio (l'immediata azione di Dio in noi) (2).

698. Un'azione immediata, che Iddio opera nella sostanza dell'anima umana, dove produce un sentimento fondamentale deiforme,

(1) V. l'*Antropologia* L. II.

(2) Vedi come la *percezione* si fondi nel sentimento dell'azione delle cose in noi, e come ella ci dia una cognizione positiva di queste, nel *Nuovo Saggio*, sez. V, P. III, c. V. a. IV-X.

è ciò che solleva l'uomo sopra l'ordine della natura, e lo fa entrare nello stato soprannaturale. Quest'azione che è Dio stesso, perchè l'azione immediata di Dio è Dio, il mette in comunicazione diretta con Dio; il fa percepire Iddio. Iddio sentito, percepito è quel sommo bene comune a Dio ed all'uomo, che mette nel suo essere compiuto la teocratica società. E pure questa società oggimai passata dallo stato d'embrione a quello di società appien naturata, può ricevere un altro ultimo perfezionamento.

699. Iddio non si può percepire diviso in parti, ma solo nel suo tutto, perchè semplicissimo e perfetto. Nulladimeno l'essere limitato, percependolo *tutto*, non può percepirlo *totalmente*, siccome s'esprimono i teologi; il *modo* della percezione rimane limitato, benchè l'*oggetto* sia illimitato. Ora Iddio volea pure metter sè stesso, bene assoluto, di cui è beato, in comunione cogli uomini, non solo dandosi loro a percepire *tutto*, ma ben anche con quella maggior *totalità*, che fosse possibile, secondo un decreto degno de' suoi divini attributi » ecc.

Intorno alla *percezione vera di Dio*, per grazia, si rilegga l'analisi della proposizione 28ª a pag. 293 e segg.; e l'*Antropologia Soprannaturale* del Rosmini, cap. V, e VI, *Teoria dello stato soprannaturale dell'uomo*, Vol. 1, dalla pag. 60 fino alla 134; dove dimostra con somma acutezza, profondità ed erudizione la *percezione di Dio* per grazia, e il *sentimento deiforme*. Ora ascoltiamo S. Tommaso e vediamo se la sua dottrina sia conforme a quella del Rosmini.

Rationalis mens formatur **immediate** a Deo, vel sicut imago ab exemplari, quia non est facta ad alterius imaginem quam Dei, vel sicut subiectum ab ultima forma completiva, quia semper mens creata reputatur informis. nisi ipsi **primae veritati inhaereat.** — Sum. 1, q. 106, art. 1, ad 3.

Respondeo dicendum, quod nulla res potest agere ultra suam speciem, quia semper oportet quod causa potior sit effectu. Donum autem gratiae excedit omnem facultatem naturae creatae, cum **nihil aliud sit quam quaedam participatio divinae naturae,** quae excedit omnem aliam naturam. Et ideo impossibile est, quod aliqua creatura gratiam causet. Sic enim necesse est quod solus **Deus deificet, communicando consortium divinae naturae** per quamdam similitudinis participationem, sicut impossibile est quod aliquid igniat nisi solus ignis. — Sum, 1, 2, q. 112, art. 1.

Gratia nihil est aliud quam quaedam **inchoatio gloriae in nobis.** — Sum, 2, 2, q. 24, art. 3, ad 2.

Vita nostra ad divinam fruitionem ordinatur, et dirigitur secundum quamdam **participationem divinae naturae**, quae est per gratiam. — Sum 2, 2, q. 19, art. 7.

Gratia nihil est aliud quam quaedam **participata similitudo divinae naturae**, secundum illud (2, PETRI, I, 4): *Magna nobis et pretiosa promissa donavit, ut divinae simus consortes naturae.* — Sum 3, q. 62, art. 1.

Ad tertium dicendum quod gratia Spiritus Sancti, quam in praesenti habemus, etsi non sit aequalis gloriae in actu, est tamen aequalis in virtute, sicut semen arboris, in quo est virtus ad totam arborem. Et similiter **per gratiam inhabitat hominem Spiritus Sanctus**, qui est sufficiens causa vitae aeternae; unde et dicitur esse pignus haereditatis nostrae (II, *Corinth.* 1). — Sum, 1, 2, q. 114, art. 3.

Un dottissimo Tomista, Francesco Silvio (in 1, II, q. 110, art. 2,) scrive così: « Quod porro B. Thomas in hac responsione dicit; **Gratiam esse participationem divinae bonitatis**, sic art. 3, in corpore repetit: **Lumen gratiae est participatio divinae naturae.** Et 3, p. q. 2, art. 10, ad 1. *Gratia quae est accidens est quaedam similitudo* **Divinitatis participata in homine.** Q. 3, art. 4, ad 3: *Assumptio, quae fit per gratiam adoptionis, terminatur ad quamdam* **participationem divinae naturae,** *secundum quamdam assimilationem ad bonitatem illius.* Rursum q. 62, art. 2, *Gratia secundum se considerata perficit essentiam animae, in quantum* **participat quamdam similitudinem divini esse.** Quibus locis, inter se collatis, apparet S. Doctoris mentem esse, quod gratia iustificans seu habitualis dicitur divinae naturae participatio: non tantum moralis (tribuendo scilicet homini consortium morale cum Deo, quod consistat in conformitate voluntatis, et imitatione bonitatis ac sanctitatis ipsius): sed etiam quod **sit participatio quaedam physica,** accidentalis tamen, in quantum revera nos Deo assimilat, **tribuendo quoddam divinum esse, et inclinationem connaturalem** ad possidendum Deum, eoque fruendum: ac insuper principia proxima earum operationum, quae sunt divinis similes, ut sunt Deum amare, omnia propter ejus gloriam facere, etc. Hinc est, quod per gratiam dicimur esse **consortes divinae naturae** (2, PETR. 1), **et conformes imaginis Filii Dei** (Rom. VI). Huc etiam pertinet, tum quod Dion. dicit: **Divinum in nobis statum effici,** cum quod Aug. (*Tract.* 28 in IOAN.) scribit: **animam ab iniquitate resurgere per id quod Deus est,** sive (ut postea subiicit) **per ipsam substantiam Dei,** etc. ».

Un altro dottissimo Tomista, il Cardinal Gotti, parla anche più esplicitamente. « Gratia, egli dice, sanctificans est **formalis participatio divinae naturae,** non solum moralis, sed in aliquo vero sensu **physica.** Hanc esse mentem S. Thomae, patet ex hac q. 110, art. 3, ubi dicit, quod *lumen gratiae est participatio divinae naturae.* Et ostendit ex illo 2, Petri 1, v. 4. *Maxima et pretiosa nobis promissa donavit, ut per haec efficiamini divinae consortes naturae.* Item 3, p. q. 2, art. 10, ad 1. *Gratia* (inquit) *quae est accidens, est quaedam similitudo divinitatis participata in homine;* ad differentiam humanae naturae Christi, quae non dicitur *participasse similitudinem aliquam divinae naturae;* sed dicitur esse conjuncta ipsi *divinae naturae in Persona Filii.* Quod repetit ibi q. 3 articulo 4, ad 3, et q. 62, art. 1, et 2. Quibus invicem collatis apparet, S. Doctoris mentem esse, **gratiam esse participationem divinae naturae,** non solum moralem, per conformitatem in voluntate, et imitationem bonitatis Dei, **sed etiam physicam.** E più avanti: Gratia est **formalis participatio naturae divinae;** non *subiective,* quasi in se habens eumdem infinitatis modum, quem habet natura divina; sed **obiective,** quatenus est **fulgor, et similitudo naturae divinae in creaturam rationalem descendens,** eamque elevans, ut connaturaliter possit facere operationes, quas facit Deus; nempe videre Deum, ut in se est actus purus, infinitus, et ens per essentiam.... Ita gratia est **lumen participatum a divina natura in creatura rationali, simile quidem divino lumini obiective;** quia demostrat naturam, et omnia divina; non tamen *subiective,* quasi continens eumdem modum, quo est in natura divina etc. » — *De Gratia,* q. 3, *Dub* 3, §. II, n. VII, e XI — Ascoltiamo il celebre Teologo Lorenzo Berti: « Dicimus gratiam *habitualem* consideratam ex parte Dei **esse Spiritum Sanctum in nobis inhabitantem, et Deum ipsum in nobis communicatione Spiritus sui permanentem;** et si consideratur ex parte nostri, esse caritatem per Spiritum Sanctum in cordibus nostris diffusam; non caritatem illam, quae est a Spiritu Sancto solum movente etc. » E più giù dice che gli eretici: « Crasso detinentur errore, qui putant **justis non communicari Personam Spiritus Sancti.** Oppositum sane demostrant sacrae literae; nam Paulus ad Rom. V, v. 5, art: *Caritas Dei diffusa est in cordibus nostris* per **Spiritum Sanctum, qui datus est nobis;** ubi aperte donum caritatis, sive charisma, a Spiritu Sancto tamquam effectum a causa distinguit. Idem Apostolus frequentissime praedicat Spiritum Sanctum in **nobis habitare,** in eadem ad Rom. Epistola, cap. 8,

9, 11; in prima ad Corinth. cap. 6; in 2. ad Timotheum cap. 1, et aliis locis. Atque hinc est, quod justus dicitur Templum Spiritus Sancti, et idem Spiritus Sanctus unctio, pignus, et arrhabo, ut lib. VII, cap. 14 declaravimus. Idem docent Patres Cyrillus libri XXXIV Thesaur. Epiphanius haeresi 74; Basilius in V. contra Eunomium, Athanasius in Epistola ad Serapionem, S. Pater Augustinus libri XV, *de Trinitate*, cap. 26, aliique apud Petavium lib. VIII, *de Trinit.* cap. IV, et V. — *De Theologicis disciplinis* lib. 19, cap. 1.

Dunque la dottrina di S. Tommaso e de' Teologi citati su questo punto è precisamente la stessa di quella del Rosmini e se per conseguenza è condannabile quella del Rosmini, è condannabile anche quella di S. Tommaso. Si potrebbero raccogliere innumerevoli testimonianze di SS. Padri, e Dottori della Chiesa e di Teologi da formarne volumi in appoggio della dottrina del Rosmini. Ma adduciamone poche altre, e basteranno. Cornelio a Lapide scrive così: « Hinc disce Deum iusto non solum dare gratiam suam, sed etiam, **seipsum, ita ut realiter Deus Pater, Filius, et Spiritus Sanctus in anima iusti, quasi in templo suo inhabitent, eamque sua praesentia ornent, suisque donis cumulent,** uti fuse ostendi **Oseae 1, 10, ad illa:** *Dicetur eis, Filii Dei viventis.* » — *In Evang.* Ioan c. 14, v. 23. Il Perrone dice che: « Gratia sanctificans seu habitualis ea est, qua homo **immediate coniungitur Deo,** fit iustus, ac vitae aeternae haeres est. » — *Tract. de gratia*, n. 21. — Ma più di ogni altra testimonianza vale l'autorità della Chiesa. S. Celestino I, nella Epistola 21 ai Vescovi delle Gallie intorno agli errori de' Semipelagiani (l'anno 431) così insegna a tutti i fedeli del mondo: « Neminem esse per semetipsum bonum, **nisi participationem sui** ille donet, qui solus est bonus ». Cap. 5. — Dal Concilio di Sardegna l'anno 521 i Vescovi in gran numero esuli dall'Africa mandarono una lettera a tutti i fedeli, dove esposero la dottrina cattolica intorno al lume di grazia in questo modo: « Proinde scienda est, dilectissimi, et recto tenore verae fidei profitenda, tam humani arbitrii egena paupertas, quam divinae gratiae indeficiens largitas. *Quid enim habes,* ait Apostolus, *quod non accepisti? Si autem accepisti, quid gloriaris quasi non acceperis* (I. Cor. 4)? Ante largitatem quippe gratiae est in homine quidem liberum arbitrium sed non bonum, **quia non illuminatum.** Proinde, nisi gratia detur, bonum ipsum arbitrium non habetur. Sic namque est liberum hominis arbitrium absque dono gratiae, sicut est **oculus sine luce.** Nam et oculus ad

videndum factus est, **sed nisi lumen acceperit, non videbit.** Illa autem est *lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum:* **illuminat autem hominem seipsam dando per gratiam.** Sicut ergo corporis oculus semper indiget lumen accipere, ut ipsum lumen possit aspicere; sic et libero arbitrio hominis nulla potest gratiae suffragari cognitio, nisi detur ipsius gratiae spiritualis infusio ». — *Epistola Synodica.*

Da queste testimonianze dunque risulta che Dio per grazia comunica realmente sè stesso all' uomo, come appunto insegna il Rosmini.

Dall' autore anonimo delle *Postille* si conosce che questa dottrina del Rosmini fu tacciata di autoteismo, cioè di panteismo spirituale, e sembra che i compilatori di questa proposizione abbiano voluto rinnovare e ripetere la stessa accusa, ed abbiano inteso di far condannare la proposizione come infetta di quel supposto errore. Abbiam già detto nell' Analisi della prima proposizione, che, supposto pure che l' uomo nella vita presente avesse la visione che ora hanno i beati in cielo, non ne verrebbe per conseguenza l' errore del panteismo sotto nessuna forma; si confonderebbe bensì l' ordine naturale dell' uomo col soprannaturale dei beati; ma non ne seguirebbe l' errore del panteismo, che consiste nell' immedesimare il finito coll' infinito; ma non nell' unire l' uno coll' altro.

Del resto se devesi condannare il Rosmini per aver detto che: « l' essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l' ordine soprannaturale », convien condannare anche la dottrina cattolica, come risulta dalle riferite testimonianze. Il fatto stesso dell' incarnazione del Verbo, sarebbe un autoteismo, parimenti il ricevimento dell' Eucaristia. Ai fanciulli che imparano la dottrina cristiana si domanda: Che cosa ricevete nella Santissima Eucaristia? Essi rispondono: riceviamo il corpo, il sangue, l' anima, e la **Divinità** di Gesù Cristo. Anche il catechismo cattolico adunque sarebbe infetto di autoteismo!

Per far vedere che « l' essere stesso si manifesta a noi altresì nella pienezza della sua *forma reale* per grazia, e questo è comunicazione e percezione vera di Dio, e costituisce l' ordine soprannaturale » come dice il Rosmini, riportiamo qui di nuovo l' autorità di Cornelio a Lapide. Commentando quel testo di S. Pietro: *Ut per haec efficiamini divinae consortes naturae* (Epist. 2, cap. 1, v. 4), dice così: « In justificatione et adoptione non tantum donantur homini charitas et gratia, vel ipse Spiritus Sanctus quoad dona sua

dumtaxat, ut nonnulli censuerunt; sed etiam datur **ipsissima Persona Spiritus Sancti,** ac conseguenter datur **ipsa Deitas, totaque S. Trinitas;** ita ut ipsa non tantum obiective, et personaliter in anima justi cum donis, et per dona sua novo modo fiat praesens, in eaque quasi in templo suo substantialiter inhabitet, eamque sibi uniat, et quasi **deificet,** ac conseguenter adoptet: quod sane magnae est dignationis divinae, aeque ac dignitatis et consolationis nostrae Potuisset enim nos Deus et Spiritus Sanctus ita justificare, ut solum faceret justos, non tamen adoptare in filios. Rursum potuisset nos adoptare in filios per solam gratiam inhaerentem; sed his non contentus ulterius voluit suam personam quasi annectere suis donis, eamque cum iis nobis donare, itaque per seipsum nos adoptare. Idipsum diserte docet S. Bonaventura in 1. Sent. Dist. 14, art. 2, quaest 1, qua tota ostendit Spiritum S. non tantum in effectu, sed etiam in propria persona quasi donum increatum justis dare, ut sit eorum perfecta possessio. Idem docet Magister Sententiarum Lib. 1, Dist. 14, et 15, ex S. Augustino, et aliis, et Scotus, Gabriel, Marsilius ibidem. Idem clare asseverat S. Thomas 1 part. quaest. 43, art. 3, et 6, quaest. 38 art. 8, ubi ostendit Spiritus Sancti nomen proprium esse donum, quia ipse donatur omnibus justis. S. Thomam sequuntur ejus discipuli, ac nostri Patres Vasquez, Valentia, et maxime Suarez Lib. 12, de Deo trino et uno cap. 5, N. 11, et 12, qui inde infert, quod Spiritus S. novo modo secundum **substantiam suam incipiat praesens esse in anima justi, quo ante non erat,** citatque pro hac sententia S. Leonem, S. Augustinum, S. Ambrogium, adeoque cum S. Thoma eam ita certam esse asserit, ut contrarium dicere censeat esse errorem...». E più avanti dice: « Ex hac communicatione **ipsiusmet personae Spiritus Sancti et divinitatis,** sequitur animae summa cum eo elevatio et quasi **deificatio,** ac conseguenter adoptio perfectissima et divinissima, scilicet non tantum per gratiam, sed et per **substantiam divinam** etc. « Il medesimo Cornelio a Lapide nel suo commento al *Profeta Osea* cap. 1, V. 10 dimostra ampiamente la verità della proposizione del Rosmini, del qual commento riportiamo finalmente questi brani: Gratia enim est participatio divinae naturae in summo gradu, quantum scilicet deitas creatura non tantum naturaliter, sed et supernaturaliter participari potest..... In justificatione ergo et adoptione animae infunditur gratia, et charitas, ac cum iis Spiritus Sanctus, **totaque Deitas, et SS. Trinitas,** quae se hisce suis donis **substantialiter** quasi annexuit, et inclusit, ut **nos sibi substantialiter uniat, sanctificet, deificet, et**

adoptet: qua adoptione primo accipimus summam dignitatem filiationis divinae, ut reipsa non tantum accidentaliter per gratiam, sed et quasi substantialiter per naturam simus filii Dei, et quasi dii: **Deus enim suam naturam realiter nobis communicat et donat** ». Che ci vuole di più per dimostrare che la proposizione del Rosmini non è condannabile? Chi non ne fosse ancora persuaso, legga l' opera del Petavio, *de Trinitate* Lib. VIII, cap. IV, V, VI, VII, dove dottamente e diffusamente dimostra la verità di questa proposizione colla dottrina de' Santi Padri.

PROPOSIZIONE XXXVII

TESTO DI ROSMINI

85. — Dicevamo dunque, che l'ordine in cui procede la cognizione delle cose soprannaturali è analogo, e, per così dire, dello stesso stile, all'ordine in cui procede la cognizione delle cose naturali. Nella notizia delle cose naturali c'è un primo lume interiore, e un primo lume interiore c'è pure nella notizia delle cose soprannaturali; quel primo lume è la verità che veste varie forme, le quali costituiscono tutte le cognizioni che non eccedono la natura, scientifiche o no, comprese le ultime speculazioni della Filosofia; quest'altro primo lume è ancora la verità che veste varie forme, le quali costituiscono tutte le cognizioni soprannaturali, comprese le più alte contemplazioni della Teologia: quel primo lume è il criterio della naturale certezza, lui si consulta dall'uomo in ogni dubitazione (1); quest'altro primo lume è il criterio prossimo della certezza soprannaturale, lui pure s'interroga da chi vuol conoscere

(1) È da vedere il libro di S. Agostino intitolato *De Magistro*, dove il santo dottore mostra come Iddio sia quel solo maestro che interiormente fa vedere la verità anche naturale agli uomini, e dove, tra le altre cose ha queste bellissime parole: *De universis autem quae intelligimus, non loquentem qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem, verbis fortasse ut consulamus, admoniti. Ille autem qui consulitur, docet; qui in interiore homine habitare dictus est Christus, idest incommutabilis Dei virtus, atque sempiterna sapientia: quam quidem omnis rationalis anima consulit, sed tantum cuique panditur, quantum capere propter propriam* **Sive MALAM SIVE BONAM VOLUNTATEM** *potest. Et si quando fallitur, non fit vitio consultae veritatis, ut neque hujus quae foris est lucis vitium est, quod corporei oculi saepe falluntur.* N. 38.

d'una dottrina annunziata in nome di Dio, il vero e il falso (1); quel primo lume si svolge e per le proprie meditazioni e per la parola altrui; quell'altro primo lume del pari si svolge e si moltiplica o col meditare che l'uomo faccia da sè, o ascoltando l'altrui parola, onde lo spirito di Dio come la sua legge è detta molteplice (2). Nell'uno e nell'altro ordine dunque si riconosce lo stesso disegno, la stessa mano, lo stesso autore, lo stesso maestro, e questo divino. Ma ora in che sta poi la differenza fra le due verità primitive, fra i due ordini di cognizioni?

Il primo lume che rende l'anima intelligente è l'*essere ideale*
Prop. 37ª e indeterminato; l'altro primo lume è ancora l'*essere*, ma non pu- 76
ramente ideale, ma ben anco *sussistente* e vivente. L'essere sussistente è Iddio: egli stesso disse « **IO** sono l' **ESSERE** » (3). Avendo usato il pronome personale **IO,** egli si manifestò come *persona,* l'essere come oggetto è il Verbo, e quest'essere oggetto è persona, di cui pure è scritto: « In principio era il Verbo, e il Verbo era » presso Dio e Dio era il Verbo » (4). È quello stesso che altrove chiamò se stesso *principio* (5): principio d'ogni intelligenza, e d'ogni cognizione: perchè il principio della cognizione è l'*oggetto* primo, e il primo ed essenziale oggetto che contiene tutti gli oggetti è l'essere: gli altri oggetti del pensiero sono oggetti per l'essere, l'essere è oggetto per se stesso. L'*idea* dunque è l'essere intuito dall'uomo; ma non è il **Verbo;** chè non quella, ma questo è sus-
Prop. 37ª sistenza; quella è l'essere che occulta la sua *personalità*, e lascia 77
solo trasparire la sua *oggettività* indeterminata ed impersonale:
Prop. 37ª nella mente, che intuisce l'idea non cade la personalità dell'essere, nè la sussistenza, e perciò ella non vede Iddio: ma chi vede il
Verbo, ancorchè per ispecchio e in enimma, vede Iddio. Laonde 78
se la naturale scienza termina, in qualche modo in quella che Boezio chiama: *sola rerum* **PRIMAEVA RATIO**; la scienza soprannaturale giunge a quella che è ad un tempo stesso *nullius indigens* **VIVAX MENS** (6).

---

(1) *Universos filios tuos doctos a Domino,* aveva predetto ISAIA. LIV, 15.

(2) IOB. XI, 6 — *Sap.* VII, 22.

(3) *Ex.* III, 14.

(4) Io. I, 1.

(5) Io. VIII, 25.

(6) *Est enim Philosophia amor et studium, et amicitia quodammodo sapientiae, sapientiae vero non hujus quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est.* In Porphir. Dial. I, ex Victorin.

L' uomo è un soggetto *reale;* quindi non può fermarsi all' idea, egli aspira a congiungersi col reale. Il reale dato all' uomo nella natura è finito, e l' idea conduce l' uomo a conoscere e ad amare questo reale finito, ma nello stesso tempo glielo mostra finito, ed essendo infinita l' idea gli mostra la possibilità, la necessità d' un altro reale infinito, che non è dato all' uomo. L' uomo a ciò che conosce, estende anche il suo desiderio; questo dunque va all' infinito, a quell' infinito che l' idea gl' indica dover essere, senza il quale nè la potenza dell' idea sarebbe esaurita, nè il conoscimento possibile all' uomo compito, nè il suo desiderio di conoscere, di congiungersi e di godere appagato.

Ora questo infinito reale è dato inizialmente all' uomo nel lume soprannaturale, che Iddio gratuitamente gli aggiunge; la percezione di questo lume sostanziale e sussistente è la percezione del divino Verbo; quivi il desiderio riposa, quivi l' uomo, in un cotal modo, anche nella vita presente si sazia.

(*Introduz. alla Filosof.* n. 85, pp. 183-185, ediz. di Casale 1850).

PROPOSIZIONE XXXVII

37. Il primo lume che rende l' anima intelligente è l' essere ideale e indeterminato; l' altro primo lume è ancora l' essere, ma non puramente ideale, ma ben anche sussistente e vivente... L' idea adunque è l' essere intuito dall' uomo, ma non è il Verbo; che non quella ma questo è sussistenza: quello è l' essere che occulta la sua **sussistenza** e lascia solo trasparire la sua oggettività indeterminata ed impersonale: nella mente che intuisce l' idea non cade la personalità dell' essere.... ma chi vede il Verbo, ancorchè per ispecchio ed in enimma, vede Iddio. — (*Introduzione alla Filosofia* n. 85).

XXXVII. Primum lumen reddens animam intelligentem est esse ideale; alterum primum lumen est etiam esse, non tamen mere ideale, sed subsistens ac vivens: illud abscondens suam personalitatem ostendit solum suam obiectivitatem: at qui videt alterum (quod est Verbum), etiamsi per speculum et in aenigmate, videt Deum.

Analisi della trentasettesima proposizione.

La proposizione 37ª fu estratta dall' *Introduzione alla Filosofia*, degli studi dell' autore, parte terza — dell' *Idea della Sapienza*. n. 85, pag. 184, linee 12, 13, 14, e poi linee 24, 25, 26, 27, e linee 1, 2. 3, alla pag. seguente 185, Casale 1850-51. Mettiamo qui sotto gli occhi de' lettori il brano di testo, da cui la proposizione fu stralciata.

« Il primo lume che rende l' anima intelligente è l' *essere ideale* e indeterminato: l' altro primo lume è ancora l' *essere*, ma non puramente ideale, ma ben anco *sussistente* e vivente. L' essere sussistente è Iddio: egli stesso disse « Io sono l' **essere** » (1) Avendo

(1) Ex. III. 14.

usato il pronome personale **Io**, egli si manifestò come *persona*, l'essere come oggetto è il Verbo, e quest'essere oggetto è persona, di cui pure è scritto: " In principio era il Verbo, e il Verbo era presso Dio, e Dio era il Verbo " (1). È quello stesso che altrove chiamò sè stesso *principio* (2): principio d'ogni intelligenza, e d'ogni cognizione: perchè il principio della cognizione è l'*oggetto* primo. e il primo ed essenziale oggetto che contiene tutti gli oggetti è l'essere: gli altri oggetti del pensiero sono oggetti per l'essere, l'essere è oggetto per se stesso. L'*idea* dunque è l'essere intuito dall'uomo; ma non è il **Verbo**; che non quella, ma questo è sussistenza; quella è l'essere che occulta la sua *personalità*, e lascia solo trasparire la sua *oggettività* indeterminata ed impersonale: nella mente, che intuisce l'idea non cade la personalità dell'essere, nè la sussistenza, e perciò ella non vede Iddio; ma chi vede il Verbo, ancorchè per ispecchio e in enimma, vede Iddio. Laonde se la naturale scienza termina, in qualche modo, in quella che Boezio chiama: sola rerum **Primaeva ratio**; la scienza soprannaturale giunge a quella che è ad un tempo stesso *nullius indigens* **Vivax Mens** » (3)

Questa proposizione, come si vede, fu composta di tre brandelli di testo, scelti secondo il capriccio de' compilatori, i quali non solo hanno ommessi tra l'uno e l'altro dei primi due brandelli tre periodi, che non si dovevano tralasciare per l'intelligenza de' tre stralci; ma hanno anche cambiato una parola del testo nel secondo brandello. Il Rosmini dice: « quella è l'essere che occulta la sua **personalità** »; i compilatori invece dicono: « quella è l'essere che occulta la sua **sussistenza**; » come si vede nella proposizione italiana da loro manipolata. Tra il secondo e terzo stralcio hanno pure ommesso questo pezzetto di testo: « nè la sussistenza, e perciò ella non vede Iddio ». È chiaro ed evidente che questo tratto di testo fu levato via per dare al Rosmini l'accusa che egli ammetta in questa vita la visione del Verbo. Non contenti i compilatori di tali ommissioni gravissime, non hanno inserito nella latina che circa la

---

(1) IOAN. I, 1.

(2) IOAN. VIII, 25.

(3) *Est enim Philosophia amor et studium, et amicitia quodammodo Sapientiae. Sapientiae vero non hujus quae in artibus quibusdam et in aliqua fabrili scientia notitiaque versatur, sed illius sapientiae, quae nullius indigens, vivax mens, et sola rerum primaeva ratio est.* In Porphir. Dial. I, Ex Victorin.

metà della proposizione italiana; usando inoltre l' artifizio di trasporre le parole, e aggiungere altre che nel testo non esistono. Quella parola « l' altro » che nella proposizione italiana si vede al principio del secondo inciso del primo brandello fu ripetuta e trasportata nell'antipenultimo inciso della latina. La parentesi e le due parole « quod est » entro la parentesi è un' aggiunta de' compilatori; e così dell' inciso del Rosmini « ma chi vede il Verbo » fecero « at qui videt alterum (quod est Verbum) » falsando in tal modo la dottrina del Rosmini, il quale non dice « chi vede l' altro (il quale è Verbo) », ma dice semplicemente: « ma chi vede il Verbo », senza la ripetizione di quell'« altro », senza l'aggiunta delle parole « il quale è » e senza parentesi. Nel testo del Rosmini la parola « l' altro » trovasi distante dall' inciso « ma chi vede il Verbo » nientemeno che 18 linee.

Forse a taluni potranno queste sembrare minuzie da nulla; ma con tali minuzie, con simili giuntarelle ed artifizi si può condannare anche S. Paolo, e tutti gli altri scrittori del vecchio e nuovo testamento. Dice, per esempio, San Paolo che: « *Invisibilia enim ipsius, a creatura mundi, per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur: sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas* »; si ponga qui una parentesi e si dica: *sempiterna quoque ejus virtus* (quae est Verbum); e poi si tiri la conseguenza che anche S. Paolo insegna che noi in questa vita vediamo il Verbo. Questi esempi si potrebbero moltiplicare senza numero; ma adduciamone anche un altro tolto dal Concilio Vaticano, il quale, come il Rosmini, distingue il duplice ordine di cognizione in questo modo: « Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis, non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali, in altero fide divina cognoscimus ». Si metta una parentesi in quest' ultimo inciso e si dica: « in altero fide divina (quod est Verbum) cognoscimus »: ognuno vede che in tal maniera si potrebbe condannare anche il Concilio Vaticano.

Ora passiamo a vedere se la dottrina del Rosmini su questo punto, come sta esposta da lui, e non come fu manipolata dai compilatori di questa proposizione, sia vera o falsa.

« Il primo lume (dice il Rosmini) che rende l' anima intelligente è l' *essere ideale* e indeterminato: l' altro primo lume è ancora l' *essere*, ma non puramente ideale, ma ben anco *sussistente* e vivente ». Confrontiamo adunque quel che dice il Rosmini con ciò che insegna S. Tommaso.

1. Illud ergo est prius secundum rationem, quod prius cadit in conceptione intellectus. Primo autem in conceptione intellectus **cadit Ens**; quia secundum hoc unumquodque cognoscibile est, in quantum est actu, ut dicitur (*Met.* lib. IX, c. 20). Unde **Ens est proprium obiectum intellectus**; et sic est **primum intelligibile**, sicut sonus est primum audibile. — *Sum.* 1, q, 5, art. 2.

2. Cum natura semper ordinetur ad unum, unius virtutis oportebit esse unum obiectum, sicut visus colorem, et auditus sonum, Intellectus igitur cum sit una vis, est ejus unum naturale obiectum, cujus per se et naturaliter cognitionem habet. Hoc autem oportet esse id, sub quo comprehenduntur omnia ab intellectu cognita, sicut sub colore comprehenduntur omnes colores, qui sunt per se visibiles; quod non est aliud quam **Ens**: naturaliter igitur intellectus cognoscit **Ens**, et ea, quae sunt **Entis**, in quantum hujusmodi; in qua cognitione fundatur **primorum principiorum notitia.** — *Contra Gentes.* Lib. 2, c. 83.

3. Primum enim quod cadit in imaginatione intellectus est **Ens, sine quo nihil potest apprehendi ab intellectu**: sicut quod cadit in credulitate intellectus, sunt dignitates, et praecipue ista: contradictoria non esse simul vera: unde omnia alia includuntur quodammodo in **Ente unite et indistincte** sicut in principio. — Lib. I, *Sent. Dist.* 8, q. 1, art. 3.

4. Patet, quod **Ens est prima conceptio intellectus.** — Libr. I, *Sent. Dist.* 19, q. 5, art. 1.

5. Cum **Ens sit primum, quod in intellectu concipitur**, oportet, quod quidquid in intellectum cadit, intelligatur ut **Ens**, et per consequens ut **unum, verum, et bonum.** — *De Potentia* q. 4, art. 7 ticolo 7, ad 15, et 17.

6. Ad quod dicendum, quod magis universalia secundum simplicem apprehensionem, sunt primo nota: nam **primo in intellectu cadit Ens.** — *Opusc.* 53.

7. Ens autem et **Essentia sunt, quae primo in intellecut concipiuntur.** — *De Ente et essentia,* Opusc. 30.

8. Obiectum intellectus est **Ens, vel verum commune.** — *Sum.* I, q. 53, art. 1.

9. Intellectus est apprehensivus **Entis et veri universalis.** – *Sum.* I, q. 82, art. 4, ad 1.

10. Intellectus respicit suum obiectum secundum **communem rationem Entis.** — *Sum.* I, q, 79, art. 7.

11. Obiectum intellectus **est commune** quoddam, scilicet **Ens, et verum.** — *Sum.* I, q. 87, art. 3, ad 1.

12. Id quod **primo cadit in intellectum, est Ens.** — *Sum.* I, q. 55, art. 4, ad 1.

13. In his autem, quae in apprehensione cadunt, quidam ordo invenitur. Nam **illud quod primo cadit in apprehensione est Ens,** cujus intellectus includitur in omnibus, quaecumque quis apprehendit. Et ideo primum principium indemonstrabile est, quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super **rationem Entis** et non entis, et **super hoc principio omnia alia fundantur.** — *Sum.* I, II, q. 94, art 2.

14. Intelligit autem intellectus intelligibile praecipue secundum naturam **communem et universalem**; et sic forma intelligibilis in intellectu est secundum rationem suae **Communitatis.** — *De Spiritualibus creaturis,* q. 1, art. 1.

15. Ad 6^{m} dicendum, quod prima principia, quorum **Cognitio est nobis innata,** sunt quaedam similitudines **increatae veritatis**; unde secundum quod per eas de aliis judicamus, dicimur judicare de rebus per **rationes immutabiles, vel Veritatem increatam.** *De Mente,* art. 6.

16. Omnis cognitio veritatis, quae est in nobis, dicitur esse a Deo, a quo **principiorum primorum cognitio nostrae naturae est indita.** — *De Conscientia,* art. 1.

17. Ad 3^{m} dicendum, quod veritas supra **Ens** fundatur; unde sicut **Ens in communi est per se notum, ita etiam Veritatem esse.** — *De Mente,* art. 12, ad 3.

18. Videmus ex parte intellectus quod ad **nihil intelligendum anima potest procedere, nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata,** et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his **principiis quae naturaliter cognoscit.** — Lib 4, *Sent. Dist.* 49, q. 1, art. 3.

Da queste testimonianze di S. Tommaso adunque risulta, che il primo noto, il primo lume che rende l'anima intelligente, è l'idea dell'*essere,* come dice il Rosmini: e per conseguenza in questa proposizione fu condannato il principio fondamentale del conoscere, relegando l'uomo nella classe de' bruti.

Seguitiamo ad addurre altre autorità che dimostrano vera la proposizione del Rosmini. S. Agostino dice così: « Ideas Plato primus appellasse perhibetur: non tamen si hoc nomen, ante quam ipse institueret, non erat, ideo vel res ipsae non erant, quas ideas vocavit, vel a nullo erant intellectae: sed alio fortasse atque alio nomine ab aliis atque aliis nuncupatae sunt. Licet enim cuique rei incognitae,

quae nullum habeat usitatum nomen quod libet nomen imponere. Nam non est verisimile, sapientes, aut nullos fuisse ante Platonem; aut istas, quas Plato ut dictum est, ideas vocat, quaecumque res sint, non intellexisse. Siquidem **tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.** Credibile est etiam praeter Graeciam fuisse in aliis gentibus sapientes: quod etiam Plato ipse non solum peregrinando sapientiae perficiendae gratia satis testatus est, sed etiam in libris suis commemorat. Hos ergo, si qui fuerunt, non existimandum est ideas ignorasse, quamvis alio fortasse eas nomine vocaverint. Sed de nomine hactenus dictum sit: rem videamus, quae maxime consideranda atque noscenda est, in potestate constit·tis vocabulis, ut quod volet quisque, appellet rem quam cognoverit.

Ideas igitur Latine possumus vel formas vel species dicere, ut verbum e verbo transferre videamur. Si autem rationes eas vocemus, ab interpretandi quidem proprietate discedimus; rationes enim Graece λόγι appellantur, non ideae: sed tamen quisquis hoc vocabulo uti voluerit, a re ipsa non aberrabit. Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum **stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur.** Et cum ipsae neque oriantur, neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit. Anima vero negatur eas intueri posse, **nisi rationalis**, ea sui parte qua excellit, idest, ipsa mente atque ratione, quasi quadam facie vel oculo suo interiore atque intelligibili. Et ea quidem ipsa rationalis anima non omnis et quaelibet, sed quae sancta et pura fuerit, haec asseritur illi visioni esse idonea: id est, quae illum ipsum oculum, quo videntur ista, sanum et sincerum et serenum et similem his rebus, quas videre intendit, habuerit (1). Quis autem religiosus et vera religione imbutus, quamvis

(1) Giovanni Duns Scoto a questo luogo di S. Agostino dice così: Contra, quid igitur dicit Augustinus 12 *de Trinitate* cap. 14, quod paucorum est pervenire mentis acie ad rationes intelligibiles, et 83 Quaest. q. 46 non nisi purae animae ad illas pertingunt?

Respondeo: ista puritas non debet intelligi a vitiis: quia 14 de Trinit. cap. 15, vult, quod iniustus videt in regulis aeternis, quid in his sentiendum sit, et 4° lib. cap. praeallegato, vult, quod Philosophi viderunt veritatem in regulis aeternis sine fide, et quaestione eadem vult, quod **nullus potest esse sapiens sine cognitione idearum,** eo modo quo Platonem forsan concederet esse sapientem.

nondum possit haec intueri, negare tamen audeat, immo non etiam profiteatur, omnia quae sunt, id est, quaecumque in suo genere, propria quadam natura continentur, ut sint, Deo auctore esse procreata, eoque auctore omnia quae vivent vivere, atque universalem rerum incolumitatem, ordinemque ipsum quo ea mutantur, suos temporales cursus certo moderamine celebrant, summi Dei legibus contineri et gubernari? Quo constituto atque concesso, quis audeat dicere Deum irrationabiliter omnia condidisse? Quod si recte dici vel credi non potest, restat ut omnia ratione sint condita. Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus. Has autem rationes ubi arbitrandum est esse, nisi in ipsa mente Creatoris? Non enim extra se quidquam positum intuebatur, ut secundum id constitueret, quod constituebat; nam hoc opinari sacrilegum est. Quod si hae rerum omnium creandarum creatarumve rationes in divina mente continentur, neque in divina mente quidquam nisi aeternum atque incommutabile potest esse; atque has rerum rationes principales appellat ideas Plato; non solum sunt ideae, sed ipsae verae sunt, quia aeternae sunt, et ejusmodi atque incommutabiles manent; **quarum partecipatione fit, ut sit quidquid est, quoquo modo est**. Sed anima rationalis inter eas res, quae sunt a Deo conditae, omnia superat; et Deo proxima est, quando pura est; eique in quantum charitate cohaeserit, intantum **ab eo lumine illo intelligibili perfusa quodam modo et illustrata cernit**, non per corporeos oculos, sed per ipsius sui principale, quo excellit, id est, per intelligentiam suam, **istas rationes, quarum visione fit beatissima**. Quas rationes, ut dictum est, sive ideas, sive formas, sive species, sive rationes licet vocare, et multis conceditur appellare quod libet, sed paucissimis videre quod verum est. — *De diversis quaestionibus 83. quaest. 46.*

Dunque secondo la dottrina di S. Agostino, le ragioni eterne, le idee, che non sono poi altro che l' essere ideale del Rosmini, sono il primo lume della mente. Passiamo all' autorità di S. Tommaso, che concorda pienamente con S. Agostino. Sicut, egli dice, a veritate intellectus divini effluunt in intellectum Angelicum **species**

Sed ista puritas debet intelligi elevando intellectum ad considerandum veritates ut relucent in se; non tantum ut velucent in phantasmate. — Lib. 1, *Sent. Dist. 3 quaest. V.*

Il testo di S. Agostino, dove dice che anche l' uomo ingiusto vede nelle ragioni eterne, si è riportato qui sopra nell' analisi della prima proposizione, pag. 17-18.

rerum innatae, secundum quas omnia cognoscit, ita a veritate intellectus divini exemplariter procedit in intellectum nostrum **veritas primorum principiorum,** secundum quam de omnibus judicamus. — *De Veritate,* q. 1, art. 4, ad 3^{m}.

Sicut enim omnes rationes rerum intelligibiles primo existunt in Deo, et **ab eo derivantur in alios intellectus, ut actu intelligant,** sic etiam derivantur in creaturis, ut subsistant. — *Sum* 1, q. 105, art. 3.

Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus quod in sole videntur ea quae videntur per solem: et sic necesse est dicere quod **anima humana omnia cognoscit in rationibus aeternis per quarum participationem omnia cognoscimus.** — *Sum.* 1, q. 84, art. 5

Ad 4 dicendum, quod similitudines rerum in Verbo sicut sunt rebus causa existendi, ita sunt rebus causa cognoscendi, in quantum scilicet **imprimuntur intellectualibus mentibus, ut sic res cognoscere possint,** et ideo sicut dicuntur vita, prout sunt principia existendi, ita dicuntur **lux prout sunt principia cognoscendi.** — *De Verbo,* art. VIII.

Sed contra est quod dicit Augustinus (Confess. Lib. 12, cap. 25): « Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; ubi, quaeso, id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate ». Veritas autem incommutabilis in aeternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus aeternis. — *Sum.* 1, q. 84, art. 5.

È dunque chiaro e manifesto, che queste ragioni eterne, immutabili, e necessarie, cioè le idee, o l' essere ideale del Rosmini, che è lo stesso, vengono da Dio comunicate e partecipate non solo all' intelletto degli Angeli, ma anche a quello dell' uomo, affinchè possa conoscere; e sono per conseguenza il primo lume, che vede la mente umana.

S. Bonaventura insegna che: Omnes autem hae scientiae (la metafisica, la matematica, la fisica ecc.) habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios **descendentes a lege aeterna in mentem nostram.** (*Itin. mentis in Deum,* cap. 3). Si legga il capo 2, 3, e 5 di questo ammirabile opuscolo del Serafico Dottore, e la Questione disputata, *De cognitionis humanae suprema ratione,* scoperta da pochi anni, e si vedrà che la proposizione condannata del Rosmini s' insegna apertamente da S. Bonaventura.

In appoggio della proposizione del Rosmini si potrebbero qui riportare tante testimonianze da formarne de' volumi; ma per amore

di brevità ne riporteremo ancora qualcuna, riserbandoci a trattare più ampiamente questa tesi nella seconda parte.

Il celebre Lorenzo Berti, che Benedetto XIV, nell' opera *De Sacrificio Missae* chiama *insignem Theologum*, sostiene che l' idea di Dio è in noi innata, e che questa idea è il lume della mente nostra. « Probatur 1, egli dice, Sacrarum literarum testimoniis. Ps. IV, v. 7 habetur: *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine.* IOAN. 1, v. 9. *Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.* Paulus etiam ad Romanos 2, v. 14. *Gentes, quae legem non habent, naturaliter ea, quae legis sunt, faciunt; ejusmodi legem non habentes ipsi sibi sunt lex: qui ostendunt opus legis scriptum in cordibus suis, testimonium reddente illis coscientia ipsorum:* Atqui illud lumen signatum super nos, ea lux, quae illuminat singulos omnino homines, ea lex rationalis inscripta conscientiae, est impressa unicuique idea, ac notitia supremi Numinis; ergo ejusmodi idea ac notio naturaliter indita est omnibus rationalibus creaturis ». Il Berti prosegue a provare dottamente la sua tesi, e risponde alle obbiezioni che si fanno contro di essa, fra le quali vi è la seguente: « Si ipsum indefectibile lumen humanae menti perpetuo adesset, rationalis creatura intuitive Deum videret, et quidem naturaliter; hoc damnatum est a Viennensi Concilio, et improbatum a Patribus, qui ad hujusmodi visionem requirunt lumen gloriae: Ergo rationali animae illud lumen indefectibile minime illabitur ». Questa, come ognun vede, è la stessa obbiezione che si fa dagli avversarii del Rosmini contro quel *lume divino,* ch'egli ammette nella mente umana. Alla quale obbiezione così risponde il Berti « Respondeo distinguendo *majorem.* Videretur a creatura rationali intuitive Deus, si ei adesset indefectibile lumen per modum naturalis legis exhibens solam existentiam Dei, et ceteras divinas perfectiones confuse, atque inserens perceptionem aenigmaticam; *nego.* Videretur intuitive, si lumen istud aeternum mentem illustraret, et adesset per modum specialis obiecti, praesentans distincte omnem divinam perfectionem, inserensque cogitationem vividam, claram, plenissimam; *concedo.* Atque me explico ex ipso Peripateticorum systemate. Docent hi oculum intueri propria sensatione colores, non tamen videre perspicue illam speciem, quae oculo colores praesentat. Quare? Propterea quod species ista ad visionem tamquam medium, non tanquam speciale obiectum concurrit. Pariformiter non intuebimur Deum vivide et clare, dum in corpore vivimus, eo quod indefectibile lumen est praesens menti, quatenus medium est et na-

turalis lex discernendi, non prout est obiectum speciale, quod perspicua cognitione percipiatur. Adde animam corpori colligatam, et mutabilibus phantasmatibus addictam non posse lumen illud propria sensatione percipere, esto ratione hujus luminis cetera omnia cognoscat: quemadmodum existens in Theatro, et scenicis obiectis immersus, haec vivide conspicit medio lumine; quod tamen in homine comicis distracto vividam sui perceptionem non excitat. Porro Viennense Concilium, ac Patres damnant eos, qui arbitrabantur Deum absque supremo lumine gloriae posse vivida, speciali, et plenissima perceptione videri; quales fuere Beguardi, aliique; de quibus alibi. Illam vero imperfectam, et aenigmaticam Dei visionem adstruit beatus Paulus 1, ad Corinthios cap. XIII. V. 12. *Neque enim quod ait Apostolus: Videmus nunc per speculum in aenigmate, et, Nunc scio ex parte,* **non cernitur mente: cernitur plane,** *sed beatissimos nondum facit. Illud enim beatissimos facit, quod ait: Tunc autem facie ad faciem, et, Tunc cognoscam, sicut et cognitus sum:* ait S. Pater Augustinus, Lib. 1, *Retract.* cap. XIV. n. 2....

Sulla fine del capo il Berti dice: Philosophiae Cartesianae Censoribus respondendum est, a nobis non in sola perceptione, sed in aeterno et indefectibili lumine, quod proculdubio realitatem habet obiectivam hanc ideam constitui. His vero, Gregorio (Ariminensi) videlicet, ac D. Thomae in eo assentior, quod sempiternum lumen est causa nostrae perceptionis: **sed nego istud aeternum lumen immediate in se non videri,** nec in se videri lumen solis, quando per illud corporea conspicimus. Utque lumen non videmus intuitive, propterea quod concurrit ad visionem tamquam medium, non tanquam obiectum, quod propria sensatione percipiatur. Videtur tamen, et videtur in se, et per illud res corporeae videntur, non contra illud videtur per res corporeas. Idem affirmamus de **sempiterno veritatis lumine relate ad quaelibet intelligibilia.** — *De Theologicis Disciplinis,* lib. 1. cap. 1.

Lo stesso Berti trattando la questione come gli Angeli conoscano, dice che essi: Verbi participationem habuerunt statim, ac facti sunt Angeli, quatenus creati fuerunt cum participatione incommutabilis lucis, in qua rationes illae (le idee, l' essere ideale del Rosmini) rerum universarum continentur. E prosegue la sua dimostrazione così: Haec participatio *lucis,* sive illuminatio Angelorum est medium, in quo singula obiecta percipiunt, ita ut *species* (le idee) ingenitae et innatae, quas diximus, non sint accidentia quaedam creata, sed **ipsamet lux incommutabilis et divina, in qua invariabiles re-**

rum omnium rationes effulgent. Et quidem hanc solam lucem certissimam cognitionem parere, **eaque creatas mentes de omni vero firmissime judicare,** pluribus demostrat S. Pater (Augustinus), ut vidimus libro primo: in quo ostendimus notitiam rerum, quam scientiam appellant, certam scilicet, evidentem, et quae aliter nequit se habere, ex medio creato, quod contingens est ac mutabile, nullatenus comparari, nisi prout creaturarum praesentia ad immutabilem lucem convertimur. Atque hanc participationem sempiternae lucis Angelos habuisse a principio ita Augustinus declarat Lib. XI de Civitate Dei cap. IX: *Profecto facti sunt participes lucis aeternae, quae est ipsa incommutabilis sapientia Dei, per quam facta sunt omnia, quam dicimus Unigenitum Dei Filium.* Quare **ipsa lux divina affulgens menti Angelorum est medium cognitionis Angelicae;** ideoque non cognoscunt per *speciem* aliquam creatam, nisi forte *speciem* creatam dixeris affectionem, et *qualitatem* productam in mente Angeli **participatione ac fulgore hujus lucis.**

Nec tamen haec lux immutabilis reddidit statim angelos beatos visione Dei per essentiam. Triplici enim ratione **divinum lumen rationalibus creaturis affulget:** primo ut principium cognitionis naturalis, et tanquam lex secernendi verum a falso in his, quae ad naturae ordinem pertinent; ut dum irradiatur mens idea creaturae, aequalitatis, similitudinis, etc., et **haec irradiatio est criterium veritatis,** de quo alibi disputavimus, sive **lumen rationis.** Deinde affulget, ut principium cognitionis supernaturalis exhibens menti ea, quae excedunt naturae ordinem, sub aliqua tamen caligine, et in plurium obiectorum permixtione; ut quando illustratur mens revelatione mysteriorum Trinitatis, vel Incarnationis: atque haec illustratio est sancta illuminatio, sive *lumen gratiae.* Tandem affulget aliquando lux illa divina convertens plenitudine luminis mentem in semetipsam, ac tanta claritate sese manifestat, ut non possit inde cogitatio divelli; et haec manifestatio est claritas patriae, seu *lumen gloriae.* Quapropter Angeli **videntes incommutabili sapientia statim ac facti sunt rerum creatarum rationes** (le idee, l'essere ideale del Rosmini), non proinde fruebantur visione, quam vocant beatificam: quia **incommutabilis lucis participes facti sunt primo et secundo modo, non tertio.** Atque hinc est, quod male quidam inferunt fore omnes homines beatos, si vera esset sententia nostra quod, **non habeatur vera scientia nisi per legem aeternam, et lucem incommutabilem.** — *De Theogicis Disciplinis*, Lib. 10 cap. IX.

Ascoltiamo ora il grande Bossuet, che così la ragiona sul lume divino della mente nostra.

« Ma nessuna cosa serve tanto all' anima per innalzarsi al suo Autore, quanto la cognizione, che ha di se stessa, e delle proprie operazioni sublimi, da noi dette intellettuali.

» Abbiamo già osservato, che l' intelletto ha per oggetto le verità eterne.

» Le regole delle proporzioni, con le quali misuriamo ogni cosa, **sono eterne, ed immutabili.**

» Noi conosciamo chiaramente, che nell' universo si fa tutto con la proporzione del grande al piccolo, e del forte al debole; e ne sappiamo abbastanza per conoscer, che queste proporzioni si riferiscono a' principii d' eterna verità.

» Tutto quello che si dimostra nella Matematica, ed in qualunque altra scienza, è eterno, ed immutabile, poichè l' effetto della dimostrazione è di far vedere, che non può esser altrimenti da quello, che si dimostra.

» Anche per intender la natura, e le proprietà delle cose, che io conosco; v. g. o d' un triangolo, o d' un quadrato, o d' un cerchio, o le proporzioni di queste, e di tutte l' altre figure fra loro, io non ho bisogno di sapere, che ve ne siano di tal sorta nella natura, e posso assicurarmi di non averne, nè disegnate, nè vedute di perfette. Neppure ho bisogno di pensare, che vi sia qualche moto nel mondo per intender la natura del moto stesso, o quello delle linee descritte da' movimenti, le conseguenze di questo movimento, e le proporzioni, secondo le quali egli cresce o diminuisce ne' corpi gravi, e nelle cose gettate. Quando siasi svegliata una volta l' idea di queste cose nel mio intelletto, io conosco, che, o esistano, o non esistano attualmente dovrebbero esser così, ed è impossibile, che siano d' un' altra natura, o si facciano in altra maniera.

» E per venire a qualche cosa, che ci appartiene molto più, io intendo da questi principii di verità eterna, che quando nessun altro essere che l' uomo, anzi io stesso non fossimo al mondo, quando Dio avesse risoluto di non crearne alcun altro, il dovere essenziale del l' uomo, quando sia capace di ragionare, è di vivere secondo la ragione, e di cercare il suo Autore, per non essergli ingrato, ignorandolo per negligenza.

» Tutte queste verità, e tutte quelle, che io ne deduco con un discorso certo, sussistono indipendentemente da tutti i tempi. In qualunque tempo io supponga un intelletto umano, le conoscerà: ma conoscendole le troverà verità; non farà egli, che siano tali: imperocchè non sono le nostre cognizioni, che fanno gli oggetti, ma

li suppongono. Onde queste verità sussistono avanti tutti i secoli, ed avanti che vi fosse l' intelletto umano; e quando tutto ciò, che si fa con le regole delle proporzioni, cioè tutto quello, che veggiamo nella natura fosse distrutto, eccettuatane la mia persona, queste regole si conserverebbero nel mio pensiero, ed io vedrei chiaramente, che sono buone, vere in ogni tempo, quand' anche fossi distrutto io ancora, e quando non vi fosse persona capace di comprenderle.

» Se io cerco frattanto dove, ed in che soggetto sussistano eterne, ed immutabili, come sono, mi trovo obbligato a confessare un ente, dove la verità è eternamente sussistente, e dove è sempre intesa; e questo ente deve essere la verità stessa, ed esser tutto verità, da cui deriva ogni verità in tutti gli intelletti, che sono fuori di lui. In esso lui adunque di una certa maniera a me incomprensibile **io veggo queste verità eterne**; ed il vederle è un volgermi a quello, che è immutabilmente ogni verità, e riceverè i suoi lumi.

» Quest'oggetto eterno è Iddio eternamente sussistente, eternamente vero, eternamente la verità stessa. E che sia il vero; tra queste verità eterne, che io conosco, una delle più certe è questa: che v' è qualche cosa, la quale esiste da sè; e per conseguenza, che è eterna, ed immutabile.

» Che si dia un sol momento, nel quale non vi sia cosa alcuna, non si darà mai per tutta l' eternità. Onde il nulla non sarà mai ogni verità, ed il nulla non può esser vero, perchè è cosa assurda e contradditoria.

» V'è dunque necessariamente qualche cosa anteriore ad ogni tempo, e per tutta l' eternità, ed in questo soggetto eterno sussistono queste verità eterne.

» **In esso io le veggo.** Tutti gli altri uomini le veggono come me, e tutti le veggiamo continuamente le stesse, e veggiamo, che esistono avanti di noi; perocchè noi abbiamo avuto principio, e lo sappiamo; e sappiamo di più, ch' elle vi sono state sempre.

» **Onde noi le veggiamo in un lume superiore a noi stessi, e con questo stesso lume veggiamo se facciamo bene, o male,** cioè se operiamo o no, secondo i principii costitutivi del nostro essere.

» Noi vi veggiamo adunque con tutte l' altre verità le regole invariabili de' nostri costumi, e veggiamo, che vi sono delle cose di un dovere indispensabile, e che in quelle, che sono naturalmente indifferenti, il vero dovere è di accomodarsi al maggior bene della società umana.

» Onde un uomo dabbene lascia regolare l' ordine delle successioni,

e della politica alle leggi civili, come lascia regolare la lingua, ed il taglio degli abiti alla moda. Ma ascolta in se stesso una legge inviolabile, che gli dice, non doversi far torto a chi che sia, e che è meglio riceverne, che farne a chiunque.

» In queste regole invariabili, un suddito, che si conosce parte di uno stato, vede d'essere obbligato ad ubbidire al Principe, che ha la direzione d'ogni cosa, altrimenti la pace del mondo si perderebbe. Ed un Principe conosce di governar male, seguendo i piaceri, e le passioni invece della ragione, e del bene de' popoli che gli sono raccomandati.

» L'uomo che vede queste verità, da queste verità giudica se stesso, e si condanna, quando opera in contrario. O piuttosto sono queste verità, che lo giudicano, poichè elleno non s'accomodano a' giudizii degli uomini, ma tutto al rovescio.

» E l'uomo giudica rettamente, quando, conoscendo i suoi giudizii variabili per lor natura, assegna loro per regola queste verità eterne.

» **Queste verità eterne**, che sono conosciute **immutabili** da qualunque intelletto, dalle quali ogni intelletto prende norma, **sono qualche cosa di Divino, o anzi sono Iddio stesso.**

» Imperocchè tutte queste verità eterne non sono altro, che una sola verità. In fatti io m'accorgo, discorrendo, che queste verità sono concatenate. La stessa verità, che mi fa vedere, che i movimenti hanno certe regole, mi fa anche vedere, che le operazioni della mia volontà deggiono aver le loro. Ed io conosco queste due verità in questa verità comune, la quale mi dice, che tutto ha la sua legge, che tutto ha il suo ordine; sicchè la verità è una per sè stessa; chi la conosce in parte, ne vede molte, ma chi la conoscesse perfettamente ne vedrebbe una sola.

» Ei bisogna per necessità, che la verità sia da qualcuno perfettamente intesa, e l'uomo può servire a se stesso di una prova indubitabile. Perchè, o la consideri egli stesso, ovvero osservi tutti gli enti, che lo circondano, vedrà ogni cosa sottoposta ad alcune leggi determinate, ed alle regole immutabili della verità. Conoscerà d'intendere queste leggi almeno in qualche parte, mentre sa di non aver fatto se stesso, nè alcun' altra parte dell' universo, per piccola che sia, e vede chiaramente, che nessuna cosa sarebbe stata fatta, se queste leggi non fossero state perfettamente intese altrove, e però bisogna riconoscere una sapienza eterna, dove ogni legge, ogni ordine, ogni proporzione abbia la sua prima ragione.

» Imperocchè è assurdo, che vi sia tanta connessione nelle verità,

tanta proporzione nelle cose, tanta economia nella loro disposizione, cioè nel mondo, e che questa connessione, questa proporzione, questa economia, non sia intesa bene da alcuno. E l'uomo, che non ha fatta cosa alcuna, conoscendola veramente, benchè non a perfezione, deve giudicare, che non può non esservi alcuno, che la conosca perfettamente, e che questo stesso avrà fatto ogni cosa ». *Della cognizione di Dio e di se medesimo;* Cap. IV, §. V.

« E quando io ricevo attualmente questa impressione, quando intendo attualmente la verità, ch' era già capace d' intendere, cosa mi accade egli, se non d' essere attualmente rischiarato da Dio, e fatto simile a lui?

» Da qual parte mi potrebbe venire l' impressione della verità? Mi viene forse dalle cose stesse? È egli il sole, che s' imprime in me per farmi conoscere quello, ch' egli è, se io lo veggo così piccolo non ostante la sua immensa grandezza? Che fa in me questo sole così grande, e così vasto con la prodigiosa dilatazione de' suoi raggi? Che fa egli se non eccitare ne' miei nervi qualche piccolo tremore, imprimer qualche piccolo segno nel mio cervello? Non ho veduto io, che la sensazione, che si forma immediatamente, non mi rappresenta cosa alcuna di ciò che si fa nel sole, e negli organi, e che se intendo, che il sole è così grande, che i suoi raggi sono così spiritosi, e traversano in meno d' un' occhiata uno spazio immenso, io discerno queste verità con un lume interno, cioè con la ragione, mediante la quale giudico de' sensi, degli organi, e degli oggetti.

» E donde viene alla mia mente questa impressione così pura della verità? Donde le vengono queste regole immutabili, che regolano il discorso, che formano i costumi, con le quali scuopro le proporzioni secrete delle figure, e de' movimenti? Donde vengono in una parola **queste verità eterne,** che io ho tanto considerate? Sono forse i triangoli, i quadrati, ed i circoli, che io ho delineati grossolanamente sopra la carta quelli, che imprimono nella mia mente le loro proporzioni, e le loro relazioni? O pure ve ne sono degli altri giusti e perfetti, che facciano quest' effetto? O pure li ho io veduti questi triangoli, e questi circoli così giusti, io, che non posso assicurarmi d' aver mai veduta alcuna figura perfettamente regolare, e nondimeno intendo così perfettamente questa regolarità? Vi sono forse in qualche luogo del mondo, o fuori di esso de' triangoli, o de' circoli sussistenti con questa perfetta regolarità, dal qual luogo possa essere stata impressa nella mia mente? E queste regole del discorso, e de' costumi sussistono elleno parimente in qualche luogo,

donde possano comunicarmi la loro verità immutabile? O piuttosto quello, che ha sparso per tutto la misura, la proporzione, la verità medesima, ne imprime nella mia mente l'idea certa? Ma che cosa è questa **idea?** È quegli stesso, che mi fa vedere nella sua verità tutto quello, che vuole, ch' io intenda, o qualche impressione di lui stesso, o l'un e l'altro assieme?

» E che cosa sarebbe ella, questa impressione? Forse qualche cosa di simile all' impronto di un sigillo impresso sulla cera? Grossolana immaginazione, che farebbe l'anima corporea, e la cera intelligente!

» Bisogna dunque intendere, che l'anima fatta ad immagine di Dio, capace d'intendere la verità, che è Dio stesso, si rivolge attualmente verso il suo originale, cioè verso Dio, **dove la verità le apparisce,** secondo che Iddio vuol fargliela intendere: poichè egli è padrone di farsi vedere quanto vuole; e quando si mostra pienamente, l'uomo è felice.

» È una cosa stupenda, che l'uomo intenda tante verità, senza intendere ancora, che **ogni verità viene da Dio,** e ch' ella è in Dio, e che è Dio stesso. Ma ciò proviene, perchè è incantato da' sensi, e dalle proprie passioni ingannatrici, e somiglia ad uno, che, rinchiuso nel suo gabinetto, dove sta occupato ne' suoi negozii, si serve del lume senza pensare di dove gli venga.

» In fine, egli è dunque vero, che in Dio v'è la ragione primaria di tutto ciò, ch' esiste nel mondo: ch' egli è la verità originale, e che tutto è vero relativamente alla **sua idea eterna**; che cercando la verità noi cerchiamo lui, e che trovandola troviamo lui, e gli diventiamo simili ». *Ivi,* §. IX.

» Ascoltiamo ancora un altro dottissimo teologo, Francesco Duca di Fitzjames, Pari di Francia, e Vescovo di Soissons, il quale così ragiona contro i PP. Arduino, e Berruyer, i quali negavano che vi siano delle verità eterne vedute dalla mente umana, come oggi fanno gli avversarii del Rosmini.

« Egli esiste, dice, una legge eterna, che è la prima fonte di tutte le leggi, e la regola immutabile di tutti i doveri. La legge naturale, secondo S. Tommaso (S. Th. 1, 2, q. 91, art. 2), e tutti i Teologi, non è altro che una partecipazione di questa legge eterna. Le stesse leggi umane non sono giuste, se non in quanto coloro che le pubblicano consultano questa legge suprema, e non comandano niente che vi sia contrario. Al lume di questa legge, che è la Verità, e la Giustizia stessa, ogni intelligenza creata discerne ciò che è giusto, e ciò che è ingiusto. " Donde viene, dimanda S. Agostino (*De*

Trinit. Lib. 14, c. 15), che gli uomini, anche i più perversi, giudican sovente in maniera sanissima di ciò che v' ha di riprensibile o di lodevole ne' costumi degli uomini? Per quali regole ne giudicano essi, se non, risponde questo Padre, per quelle che loro insegnano come ciascun deve vivere, benchè eglino stessi poi non le seguano nella loro condotta? E queste regole ove le veggono essi? No certo nella loro propria natura; poichè la loro percezione, per la quale essi le conoscono è mutabile; e al contrario tutti gl' ingegni che ne sono capaci scoprono in queste regole stesse, ch' esse sono immutabili. Non nelle loro disposizioni o affezioni interiori; poichè queste regole sono r egole i giustizia, e le loro disposizioni al contrario sono ingiuste. Ove dunque sono scritte queste regole invariabili, nelle quali gli uomini anche ingiusti, riconoscono ciò che è giusto, se non nel libro di questo **Lume supremo, che è la stessa verità?** Lume e verità, dalla quale tutte derivano le leggi giuste; che si comunica al cuore di ogni uomo, che opera secondo la giustizia; che si comunica, io dissi, non passando da un luogo a un altro, ma imprimendo in certa maniera la sua rassomiglianza nell'anima.... e che si fa conoscere da quegli stessi, che se ne allontanano, non facendo poi quello, ch' essi veggono che è necessario di fare " (1).

» Questa legge eterna, *per la quale tutte le cose debbono avere un ordine il più esatto* (2); *che vuol che l' ordine naturale delle cose sia conservato; e che proibisce di confonderlo* (3); che regola tutti i doveri delle creature intelligenti; e che *è infinitamente innalzata sopra di essi;* non è dunque altro, dice ancora il medesimo Padre, che la Verità suprema ed immutabile, in quanto ella prescrive e approva tutto ciò che è giusto, e ch' ella proibisce e riprova tutto ciò che è ingiusto. Ora chi può dubitare, che la sovrana Giustizia non sia Dio stesso, e che Dio non sia egli stesso la sovrana Verità, e la sovrana Giustizia? » (4)

---

(1) Il testo latino di S. Agostino si trova quì sopra a pag. 17, linea 36 e segg.

(2) *S. Aug.* Lib. 1 de lib. *Arbit.* cap. 6, n. 15. Ut breviter aeternae legis notionem, quae impressa nobis est, quantum valeo verbis explicem, ea est qua justum est omnia sint ordinatissima.

(3) *S. Aug.* Lib. 22, *contra Faustum,* c. 27. Lex aeterna est ratio divina, vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens, perturbari vetans.

(4) Lib. *de Vera Relig.* cap. 30, et 31, n. 56, 57. — Haec lex omnium artium, cum sit omnino incommutabilis, mens vero humana cui talem legem videre concessum est, mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet supra

Da questi principii, che sono evidenti da se medesimi, bisogna concludere, che è un offendere l'esistenza della legge eterna, e un distruggere il primo fondamento di tutte le leggi, e di tutta la morale, il negare che vi siano delle verità eterne.

Questo pertanto è ciò che fanno i P. Arduino e Berruyer. Il primo ha pubblicato un assai voluminoso scritto col titolo d' *Atei scoperti, Athei detecti*, il quale è comparso di nuovo nella Raccolta delle sue Opere stampata in Olanda. Non osando egli di attaccar di fronte i Padri della Chiesa, volge le sue critiche contro i più celebri Autori di questi ultimi secoli; e non li accusa d'altro che di *Ateismo* sopra questo solo fondamento, perchè sull'esempio dei Santi Dottori, o piuttosto degli Scrittori sacri hanno insegnato che Dio è la stessa Verità, e la stessa Sapienza. Il parlare a questa maniera, secondo lui, è propriamente un non ammettere niun Dio, o un fare di Dio una fantasima; perciocchè la Verità, la Giustizia, la Sapienza sono, dic'egli, pure idee, che non esistono, se non nel pensiero, e che non hanno alcuna esistenza o realità fuori de' nostri ingegni.

Il P. Berruyer rinnova la medesima accusa nella Prefazione alla sua seconda Parte. Egli sollevasi insolentemente contro coloro che riconoscono delle Verità, dic'egli (1) « *pretese eterne*, sovrane delle » nostre anime, infinitamente perfette, e indipendenti da ogni specie » di istituzione, delle idee essenziali del vero, del bello, del buono, » dell'ordine, e delle relazioni, che l'intendimento libero dalla il- » lusione de' sensi, e dalle fantasie dell'immaginazione vede, legge, » e impara nel Verbo.... idee intanto, che... non sono niente nella » natura, e che non hanno in sè nè verità, nè esistenza, nè rea- » lità, se non quanto ve le suppone o nell'intelligenza increata e » infinita... o nell'intelligenza creata, la quale esse modificano, ri- » schiarano, e perfezionano. Queste idee, aggiunge egli, si poco as- » solute, e indipendenti, le quali, per essere alcuna cosa, dipendono » dall'esistenza degli ingegni, chi crederebbe che un certo numero » di Filosofi le abbiano giudicate proprie a sostenere tutti gli at-

mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur. Nec jam illud ambigendum est, incommutabilem naturam, quae supra rationalem animam sit, Deum esse: et ibi esse primam vitam et primam essentiam, ubi est prima sapientia. Nam haec est illa incommutabilis veritas, quae lex omnium artium recte dicitur, et ars omnipotentis artificis.

(1) Berruyer; 2, part. Tom. I, pag. 30, 31, 32.

» tributi della Divinità, e degne d' essere il Dio ch' essi adorano, » o piuttosto l' immagine fantastica ch' essi amano di formarsi per » sostituire senza pudore il Dio di Platone al Dio d' Abramo, d' I- » sacco e di Giacobbe; al Dio, di Mosè e de' Profeti; cioè un lin- » guaggio vuoto di sentimento, l' oggetto della loro immaginazione » allo Spirito unico, singolare, infinito, sussistente e sommamente » perfetto? »

A che tende questa veemente declamazione? Se non ci sono *verità eterne, indipendenti da ogni specie di istituzione,* non v' ha dunque più nè legge eterna, nè *precetti eterni,* come parla la Scrittura, *mandata aeterna* (Eccli 1, 5). Imperciocchè non solamente è impossibile di concepire una legge eterna, senza una Verità eterna; ma anche il Re Profeta dice espressamente in parlando a Dio, *la vostra legge è la stessa Verità; Lex tua Veritas* (Psal. 118-v. 142). Se non vi sono *idee essenziali del vero, del bello, del buono, dell' ordine* che Dio ci faccia riconoscere; in che consiste la differenza essenziale del bene e del male, fra ciò che è giusto e ciò che è ingiusto? *Se queste verità, e queste idee, per essere alcuna cosa, dipendono dall' esistenza degli Spiriti,* esse non sono dunque niente da se stesse. Non v' ha cosa alcuna che più rivolti; e che più evidentemente distrugga la regola suprema de' costumi, che il pretendere, che la Verità *non è niente nella natura,* ch' essa *non ha nè esistenza, nè realità, e che per esser qualche cosa ella dipende dall' esistenza degli ingegni.* Senza dubbio che se gli ingegni creati non esistessero, essi non avrebbero poi le nozioni del bene e del male, nè d' alcuna verità. Ma avanti che Dio avesse creato alcuno ingegno, le verità immutabili che noi conosciamo, non avevano minor esistenza e realità. Esse esistevano allor che noi non esistevamo ancora, perciocchè esse sono eterne; e benchè noi fossimo rimasti nel nulla, esse sarebbero niente di meno ciò che sono.

Il Berruyer medesimo è costretto a concedere, *ch' esse si suppongono nell' intelligenza infinita, e increata.* Egli confessa dunque, che Dio conosce queste Verità, e ch' Ei le conosce ab eterno: ora, come Dio le conoscerebbe, se non nel conoscere perfettamente e infinitamente sè stesso? E come la cognizione infinita ed eterna, che Dio ha del suo essere, contiene in sè il conoscimento di queste Verità; se non perchè Dio è egli stesso essenzialmente la Verità suprema, eterna, ed immutabile, che contiene ogni verità; e perchè in questa qualità egli è la cagione, la sorgente, il modello e la regola invariabile di tutto ciò, che nelle creature v' ha di vero, di

giusto e di buono? Attaccar questi principii, egli è, il torno a dire, un distruggere il fondamento e la sorgente di ogni legge, e di ogni dovere; è un annichilare la distinzione, *indipendente da ogni specie d' insegnamento*, che v' ha tra il bene e il male. Per fare arrossire questi Religiosi, debbesi forse mandarli alla scuola de' Pagani stessi? Che ascoltino ciò che a questo proposito insegna Cicerone. « Benchè, dic' egli, al tempo del regno di Tarquinio non fosse » stata in Roma una legge scritta, che proibisse l' adulterio, Sesto » Tarquinio non avrebbe per questo men peccato contro la legge » eterna, nel far violenza a Lucrezia. Imperciocchè esisteva una » sovrana ragione fondata nella natura delle cose, che comandava » di far il bene, e proibiva di peccare; ragione che non comincia » ad esser legge solo allora, ch'essa viene scritta (o solo allora quando » esistono ingegni creati che la conoscono), l' origine di questa legge » è anteriore a tutti i tempi; ella è antica come Dio stesso » (1). Questo è dunque un principio costante, e riconosciuto anche da' Pagani, che avanti che esistesse niuno ingegno creato, esisteva una legge, una Verità eterna, indipendentemente da ogni specie di ammaestramento, che comanda il bene, e proibisce il male » (2).

È adunque chiaro ed evidente che il primo lume della mente è l' essere ideale; e chi si ostina a sostenere il contrario, sarà costretto per forza di logica, o a negare del tutto qualunque lume nella mente nostra, o a collocarlo ne' fantasmi, che provengono da cose materiali e corporee, o a farlo consistere in qualche qualità soggettiva del nostro spirito, secondo la filosofia di Kant e de' suoi seguaci. E allora la regola invariabile, e immutabile de' nostri giudizii, e la stessa legge naturale consisterà in fantasmi, o in qualità soggettive del nostro spirito; il qual sistema conduce senza dubbio al materialismo, al soggettivismo, e finalmente allo scetticismo universale.

Che il primo lume della mente sia l' essere ideale, si dimostra pure colla dottrina che insegnano i santi Padri e Dottori della Chiesa

(1) *Cicer.* Lib. 2 *de legibus*, n. 10. — Nec si regnante Tarquinio nulla erat Romae scripta lex de stupris, idcirco non contra illam legem sempiternam Tarquinius vim Lucretiae... attulit. Erat enim ratio profecta a rerum natura, et ad recte faciendum impellens, et a delicto avocans; quae non tum denique incipit esse lex, cum scripta est, sed tum, cum orta est; orta autem simul est cum mente divina.

(2) Istruzione Pastorale di Mons. Vescovo di Soissons contro gli errori de' PP. Arduino e Berruyer; Tomo quarto, pag. 152, Brescia 1764.

intorno alla cognizione degli Angeli, e dell'anima separata dal corpo, e intorno alla scienza dell' anima di Cristo. Cominciamo dagli angeli.

1. Oportet, dice S. Tommaso, intellectum (Angeli) aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas. — *Sum.* 1, q. 55. art. 1. — Per dirlo una volta per sempre, i santi Padri, e i Dottori per *specie, forme, similitudini, o ragioni* intelligibili, intendevano le idee, che non sono altro che l' essere ideale del Rosmini.

2. Ideo suam perfectionem intelligibilem (Angeli) consequuntur per intelligibilem influxum, quo a Deo **species** rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura. — *Sum.* 1, q. 55, articolo 2.

3. Sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita Angeli ea cognoscunt per hoc quod sunt in eis **per suas species intelligibiles.** — *Sum.* 1, q. 57, art. 1.

4. Essentiae rerum materialium sunt in intellectu hominis vel Angeli, ut intellectum est in intelligente, et non secundum esse suum reale. — *Sum.* 1, q. 57, art. 1, ad 2^m^.

5. Angeli **per species a Deo inditas** cognoscunt res non solum quantum ad naturam universalem, sed etiam secundum earum singularitatem. — *Sum.* 1, q. 57, art. 2.

6. Eadem res potest sciri ab Angelo per Verbum increatum, et per **speciem innatam.** — *Sum.* 1, q. 68, art. 7 ad 3^m^.

7. Ad tertium dicendum, quod Angelus duplicem habet Verbi cognitionem; unam naturalem, et aliam gloriae; naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem; cognitionem vero gloriae, qua cognoscit Verbum per suam essentiam. Et utraque cognoscit Angelus res in Verbo; sed naturali quidem cognitione, imperfecte; cognitione vero gloriae, perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo adfuit Angelo a principio suae creationis; secunda vero non, sed quando facti sunt beati per conversionem ad bonum. — *Sum.* q. 62, art. 1, ad 3^m^.

8. Sic igitur dico, quod ipsa divina essentia est similitudo rerum omnium, et ideo intellectus Angeli res cognoscere potest et per similitudines ipsarum rerum, et per ipsam essentiam divinam; sed illa cognitio, qua cognoscit res **per similitudines** ipsarum rerum, erit alia, qua cognoscit res per Verbum, quamvis etiam illae similitudines causentur ex conjunctione intellectus angelici ad Verbum, sive per operationem ipsius intellectus angelici, ut dictum est de imaginatione, sive quod est verius, per influxum Verbi. — *De Veritate,* q. VIII, art. 5.

9. Oportet quod **similitudines** rerum materialium in Angelo existentes, sint aliud ab essentia ipsius **impressae in ipsum a Deo.** Rationes enim rerum materialium in mente divina sunt quidem **Lux**, et **Vita**; vita quidem sunt in quantum procedunt ad rerum constitutionem in esse, sicut forma artis procedit in artificiatum; **Lux** vero sunt in quantum eaedem impressiones quasdam efficiunt sibi similes in mentibus Angelorum... Angelus non cognoscit res materiales per essentiam suam, sed **per earum formas apud se existentes.** — *De Veritate* q. VIII, art. 8.

10. Sicut enim ex rationibus aeternis in mente divina existentibus procedunt formae materiales ad rerum substantiam; ita procedunt a **Deo formae rerum omnium in mentes** angelicas **ad rerum cognitionem.** — *De Veritate,* q. VIII, art. 9.

11. Ab ipsa (essentia divina) autem effluunt **rationes rerum intelligibilium in Angelis,** ut ex dictis patet, non quidem ad causandum res, sed ad cognoscendum. — *De Veritate,* q. VIII, art. 10.

12. Sicut autem ab intellectu divino effluunt res naturales secundum formam et materiam ad essendum ex utroque; ita effluunt **formae** intellectus angelici ad cognoscendum utrumque. Et ideo **per formas innatas** cognoscunt res in sua singularitate, in quantum sunt similes formis factivis, sive **ideis** in mente divina existentibus, quamvis ipsae non sint rerum factivae. — *De Veritate.* q. VIII, articolo 11.

13. Rationes ideales in mente ipsius (Dei) existentes non solum sunt efficaces ad cognitionem universalium, sed etiam ad singularia cognoscenda a Deo. Sicut autem **illae rationes ideales** effluunt in res producendas in esse suo naturali, in quo particulariter unumquodque subsistit in forma et materia; ita **procedunt in mentes angelicas ut sint in eis principium cognoscendi res secundum suum totum esse in quo subsistunt;** et sic **per species influxas sibi ab arte divina angeli non solum universalia, sed etiam particularia cognoscunt, sicut et Deus.** Est tamen differentia in duobus. Primo; quia **ideae** quae sunt in mente divina sunt formae factivae rerum, et non solum principium cognoscendi; sed species quae recipiuntur in mente angelica, **sunt solum principia cognoscendi,** et non sunt factivae, sed exemplatae a factivis. — *Quodlib.* VII, q. 1, art. 3.

Insegna ancora San Tommaso che i demonî conoscono per mezzo della verità, lume divino. Egli fa quest' obbiezione: 7 Anselmus probat in libro de Veritate, quod est una sola veritas, scilicet increata,

ut Augustinus etiam dicit, quod omnia videntur **in Lumine divino;** sed daemones sunt elongati a participatione Dei secundum illud 2 ad Corint. 6. *Quae conventio lucis ad tenebras?* Ergo daemones nullam veritatem cognoscere possunt. A questa obbiezione così risponde S. Tommaso: Ad 7 dicendum, quod daemones elongati sunt a participatione **divinae veritatis, et divini luminis,** secundum quod participatur per gratiam, non autem secundum quod partipatur per naturam. — *De Daemonibus,* q. 6, fra le questioni disputate.

Neppur il demonio adunque può conoscere nulla senza l'essere ideale, senza la verità o il lume divino partecipatogli da Dio stesso. Dunque l'essere ideale anche negli Angeli è il primo lume, il principio, il mezzo, onde conoscono le cose.

Anche il nostro primo padre Adamo conosceva le cose per mezzo di questo primo lume. Primus homo, dice S. Tommaso, habuit scientiam omnium **per species a Deo infusas.** — *Sum.* 1, 2, q. 94, art. 3, ad 1^{m}.

E l'anima di Cristo con qual mezzo conosceva le cose? Ascoltiamo anche qui S. Tommaso. — Oportet, egli dice, in Christo ponere scientiam inditam, in quantum per Verbum Dei, animae Christi sibi personaliter unitae, **impressae sunt species intelligibiles** ad omnia ad quae intellectus possibilis est in potentia: sicut etiam per Verbum Dei **impressae sunt species intelligibiles menti angelicae in principio creationis rerum,** ut patet per Augustinum (super Gen. ad litt. lib. 2, c. 8). Et ideo sicut in Angelis, secundum eumdem Augustinum (sup. Gen. ad litt. lib. 4, cap. 22, 24, 30), ponitur duplex cognitio: una scilicet matutina, per quam cognoscunt res in Verbo, et alia vespertina, per quam cognoscunt res in propria natura **per species sibi inditas;** ita praeter scientiam divinam et increatam, est in Christo secundum ejus animam scientia beata, qua cognoscit Verbum, et res in Verbo, et scientia infusa sive indita, per quam cognoscit res in propria natura **per species intelligibiles** humanae menti proportionatas. — *Sum.* 3, q. 9. art. 3.

Lo stesso insegna S. Bonaventura: Respondeo, egli dice: Absque dubio concedendum est, quod praeter cognitionem, quam habuit anima Christi in ipso Verbo, quae est cognitio gloriosa, habuit cognitionem a Verbo, quae est cognitio gratis data, qua etiam cognitione cognoscit Christus res in se ipsis **per species ei inditas ab ipso conditionis primordio,** sicut fuit in intellectu Adae, vel etiam in intellectu angelico. — Lib. 3, *Sent. Dist.* 14, art. 3, q. 1.

E come Iddio conosce le cose e con qual mezzo? I Santi Padri e Dottori tutti insegnarono che Dio conosce le cose per mezzo delle idee esistenti in lui stesso. Si rilegga il testo di S. Agostino riportato qui sopra a pag. 400. S. Tommaso dice che: *Ideae sunt in Deo ad cognoscendum et operandum* — *De Ideis,* art. 8, fra le questioni disputate. Vedi la Somma Teologica, parte 1, q. 15; e la questione 44, art. 3. — S. Bonaventura insegna: Ideo est alia positio, et secundum sanctos, et secundum Philosophos, quod Deus cognoscit per **Ideas** et habet in se rationes et similitudines rerum, quas cognoscit, in quibus non tantum ipse cognoscit, sed etiam aspicientes in eum: et has rationes vocat Augustinus **ideas et causas primordiales.** — Lib. 1, *Sent. Dist. 35* q. 1.

Veniamo all' altra parte della proposizione, dove il Rosmini dice che: « nella mente, che intuisce l' idea non cade la personalità dell' essere, nè la sussistenza, e perciò ella non vede Iddio: ma chi vede il Verbo, ancorchè per ispecchio e in enimma, vede Iddio », Siccome ai compilatori della proposizione dava fastidio e imbarazzo quell' inciso; « nè la sussistenza, e perciò ella non vede Iddio », per imbrogliare le partite lo tolsero via; ma furono solleciti di non ommettere l' inciso che vien dopo: « ma chi vede il Verbo, ancorchè per ispecchio e in enimma, vede Iddio », per dar ad intendere che il Rosmini ammette la visione di Dio in questa vita. Per capire in qual senso così parli il Rosmini, non si ha da far altro che riflettere un tantino a quel che ha scritto sotto questo numero 85; per conoscere anche di più la mente di lui, non si deve far altro che leggere specialmente il libro 1, dell' *Antropologia Soprannaturale,* dove ampiamente e dottamente dimostra che noi non possiamo avere di Dio in questa vita che una cognizione negativa, la quale non inchiude la visione di Dio. Del resto è forse assurdo il dire che nello stato di grazia, di cui qui parla il Rosmini, chi vede il Verbo, ancorchè per ispecchio e in enimma, veda Iddio? S. Tommaso dice: Est considerandum, quod obscuritas, quae importatur in nomine aenigmatis, dupliciter potest accipi: uno modo secundum quod quaelibet creatura est quoddam obscurum, si comparetur ad immensitatem divinae claritatis; et sic Adam **Videbat Deum in aenigmate,** quia videbat Deum per effectum creatum. — *Sum.* 1, 2, q. 94, articolo 1. — Il medesimo S. Dottore fa la questione se S. Paolo *in raptu viderit Dei essentiam;* e conclude, quod Deum per essentiam vidit, e lo stesso afferma di Mosè, — *Sum.* 2, 2, q. 175, art, 3. Eppure insegna che S. Paolo *non fuit simpliciter glorificatus, nec*

habuit dotem gloriae — *De Raptu*, art. 2, fra le questioni disputate.

È sentenza comune e certa, che l' anima di Cristo anche in questa vita vedeva il Verbo, e vedeva Dio fin dal momento di sua esistenza. Eppure l' anima di Cristo, come dice San Tommaso, non conosceva *omnia quae Deus in seipso cognoscit per scientiam simplicis intelligentiae* (*Sum.* 3, q. 10, art. 2). Dal Concilio di Basilea prima che si sciogliesse, nella sessione XXII, fu condannata questa proposizione di Agostino di Roma Arcivescovo di Nazaret: *Anima Christi videt Deum tam clare et intense sicut Deus videt seipsum*; e questa condanna fu approvata da Nicolò V. Una creatura intelligente qualunque, perchè finita e limitata non può conoscere tutto quel che è conoscibile dalla mente infinita di Dio, e sebbene sia ammessa alla visione del Verbo e di Dio, in quanto non può comprendere tutto, in tale visione vi rimane sempre dell' enigmatico e dell'oscuro. L' anzidetto inciso adunque del Rosmini non può dar ombra di errore, se non è mal inteso. Distaccando dal citato testo di S. Tommaso queste parole: « Adam videbat Deum in aenigmate », ommettendo tutto il resto che ivi dice, diventerebbe una proposizione simile a quella del Rosmini. Si potrebbe condannare anche la Genesi interpretando male questo versetto: *Vidi Deum facie ad faciem* (c. 32, v. 30); così dicasi di altri testi simili, che si trovano nella *Sacra Scrittura*, per esempio come questo: « Si quisi fuerit inter vos Propheta Domini, in visione apparebo ei, vel per somnium loquar ad illum. At non talis servus meus Moyses.... ore enim ad os loquor ei et palam, et non per aenigmata et per figuras **Dominum Videt** ». — (*Num.* c. 12, v. 6).

PROPOSIZIONI XXXVIII, XXXIX, XL

TESTO DI ROSMINI

669. — La qual dottrina pregna d' importantissimi corollari se or vogliamo riassumere e continuare ridur la potremo alle seguenti proposizioni :

1° La descritta *lode* che la creatura intelligente dà alla sapienza ed alla bontà dell' Autore del mondo, cioè del complesso degli enti contingenti e di tutti i loro stati successivi, costituisce l' ultima perfezione morale a cui ella può pervenire.

Intendiamo qui per lode quell' ultimo atto d' approvazione che è inclinata a fare, e che fa volontariamente la intellettiva sostanza quando appercepisce e riconosce la sapienza e bontà di Dio ne' segni reali e vestigi che gliene sono comunicati. L' uomo, essere misto, avente un corpo che co' movimenti seconda a' sensi dell' anima, e nel corpo avente un organo vocale inclinato a produrre altrettanti suoni, quanti verbi interiormente pronuncia lo spirito, ritrova in questi suoni così spontanei, altrettanti indizi degl' interni suoi pronunciati, e gli repristinano nella mente questi pronunciati passeggeri, e gli agevolano il ripeterli, e glieli rendono consistenti. Quindi in cotai suoni compiacesi, ed ei gli usa a soddisfare al bisogno che ha di render vivi a sè stesso, e moltiplicare e produrre que' suoi interni giudizi, che senza un tale aiuto svaniscono leggermente. E qui è la cagione della poesia e de' cantici, di quei specialmente che la

Chiesa di Dio in terra sempre usò dal principio del mondo a celebrare il Creatore. Ma i sonori vocaboli, e i suoni tutti non sono veramente l'essenza della lode, che a Dio volge l' essere intelligente ; ma sono bensì l' effetto e lo sfogo spontaneo che la lode interiore ed intellettuale produce nella parte animale dell' uomo, co' quali suoni egli s' aiuta, come dicevamo, a concepirla altresì colla mente, a serbarla nella memoria, e a riprodurla, e a pascersene con diletto. Ora poi, se l' essenza della lode d' un essere intellettivo altro non è che l' *approvazione* ch' egli interiormente pronuncia : chiaro apparisce, che dov' abbia a suo oggetto l' esser supremo, quella lode dee essere l' ultimo atto della perfezione morale d' una creatura. Perocchè il conoscimento del Creatore è sì fattamente la perfezione della creatura intellettiva, che il Cristo ebbe a dire : « Questa poi è la vita » eterna che **conoscano** te, solo Dio vero, e Gesù Cristo che tu hai » mandato » (1), e dice questa cognizione esser *vita*, perchè non si può conoscere Iddio di cognizione positiva e pratica senza sentimento di gaudio ; e la dice *eterna*, perchè egli è quel gaudio che per sè non viene meno, nè si cangia in tedio giammai. Ora di *questa cognizione la parte ultima* che l' attua e completa, si è quell' interno giudizio che esulta in una piena e volonterosissima approvazione, per la quale la persona stessa dell' uomo nella luce che vede, acconsente e tripudia.

670. 2° — E come la *perfezione morale* dell' intellettiva creatura è il fine dell' universo, unico degno di Dio, così quella lode o *gloria del Creatore*, è pure il fine dell' universo.

671. 3° — Ancora, questa lode, quest' ultimo atto di perfezione morale dell' intelligente creatura, questo fine dell' universo, è la parte più sublime dell' esemplare divino del mondo, a realizzar la quale tutto il resto è ordinato. Quindi Iddio che ama il mondo nell' esemplare, di cui il mondo è realizzazione, ama sopra tutto questa lode che le creature gli danno, e se ne piace ab eterno ; applaudendo a sè medesimo per avere realizzato cotanto bene e così diffusa la sua bontà largamente nelle creature. Perocchè anche in Dio l' approvazione che egli dà a sè medesimo si concepisce come l' apice del bene morale, ch' egli è a sè medesimo. E le creature che a lui danno cotesta lode, cavano la principal cagione di lodarlo da questa lode medesima a cui sono ordinate, approvando la loro approvazione

(1) Io. XVII, 3.

come il massimo bene, che Iddio loro di sè comunica; e così raddoppiandosi la lode e la gloria che danno a Dio, raddoppiano a sè stesse il gaudio di cui tripudiano, facendo il loro gaudio materia e cagione di gaudio. Conciossiachè per così fatto modo esse partecipano della bontà morale di Dio stesso, divenendo oggetto della bontà di Dio, consenzienti così a Dio, e in un solo termine consumate.

672. 4° — Quindi la moral perfezione e l'intellettual godimento sì de' terreni viatori, come de' comprensori celesti, ha per oggetto Iddio autore del mondo, pel quale intendiamo il complesso di tutte le cose create e di tutti i diversi stati pe' quali trapassano fino all' ultimo della visione di Dio, in cui le intelligenze percependo l'atto divino che realizza il mondo e intuendone l'esemplare, veggono in esso la stessa visione beatifica che n'è il fastigio, lor destinata, mercede a' meriti, e dono gratuito ad un tempo. Egli è dunque a dire, che nella visione beatificante ciò che farà conoscere alle intelligenti creature, e lodare Iddio, sarà ancora l'opera del mondo, la cui tela vedranno in lui spiegata, e nell' immenso complesso chiarissimamente splendente d' infinita sapienza e bontà; perocchè quell' opera divina, nell' esemplare e nel decreto eterno che lo disegna creandolo (1), altro non è che Dio stesso, la stessa divina faccia. Egli è vero, che di più intenderanno, oltre quello che veggono e comprendon di Dio, essere ancora Iddio inaccessibile luce, che in lor non cape, argomento di adorazione sempiterna d'ogni creatura che nell' infinito incomprensibile si annienta e consuma; ma questo perdersi che farà la creatura nell' abisso dell' essenza divina, di nuovo è parte anch' esso del fine dell' universo: e come

---

(1) Le essenze delle cose create nel Verbo divino non hanno distinzione reale, perchè il Verbo è semplicissimo. La loro distinzione nasce dal decreto creatore, e però ella si dee considerare come una *relazione* fra il decreto creatore, cioè i termini di questo decreto e il Verbo. Quindi vedere in Dio le creature distinte non si può senza vedere Iddio stesso creante e il Verbo a cui si riferiscono i termini di quel decreto. Da ciò s' intende l' inocnveniente del sistema di Malebranche, il quale ponendo che si vedano i corpi in Dio viene a porre di necessità che si veda Dio stesso, e s' intende pure l' insufficienza della difesa che n' ha fatto il Gerdil, sforzandosi di provare, che si possono vedere le cose in Dio senza vedere Iddio. Perocchè se le cose si vedessero in Dio senza vedere Iddio, le cose in Dio dovrebbero essere distinte da Dio, e distinte realmente fra loro; il che torrebbe a Dio la sua somma semplicità, per la quale altra distinzione in Dio non cade, eccetto quella delle persone.

tale già nel Verbo creante ed esemplante si trova e ravvisa. Così sebbene Iddio, senza mezzo alcuno, sia oggetto della visione beati- 79
Prop. 38ª ficatrice e forma dell' intelletto de' beati, tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere *ad extra;* le quali in un modo ineffabile sono in lui, secondo le parole delle Scritture, e in quanto in lui, sono lui. Perocchè egli è scritto: « portando tutte le cose col verbo della sua virtù » (1), e ancora « in lui viviamo, ci moviamo e siamo » (2), e di nuovo: « Il quale è immagine di Dio invisibile, » primogenito d' ogni creatura; perocchè in lui sono state fondate » tutte le cose ne' cieli ed in terra, visibili ed invisibili, siano i Troni, » o le Dominazioni, sieno i Principati, o le Potestà: tutte per lui » e in lui furon create: ed egli è avanti a tutti, e tutte le cose » constano in lui » (3). Dove è, da notarsi che al Verbo divino conviene la parola di primogenito, in quanto è esemplare del mondo e creatore (4), e in quanto è tale egli è quella sapienza di cui sta scritto: « Io me n' uscii dalla bocca dell' Altissimo primogenita avanti » ogni creatura. Io feci che nascesse ne' cieli il lume indeficiente, » e velai di nube ogni terra » (5), e seguita descrivendo l' opere del creato. Questi è anche il Dio beatificatore delle anime; onde è detto di Cristo « nel quale desiderano gli angeli di rimirare » (6). E si vuole intendere che gli angeli non rimirano già il Verbo in quello ch' egli ha d' incomprensibile ad ogni creatura, ma in quello che ha di manifestativo. Onde lo contemplano siccome autore e redentore del mondo, e però desiderano di rimirare « nella faccia propria del Cristo » o Verbo incarnato. Il perchè l' Apostolo insegna che Iddio profuse tanta sapienza e tanta bontà nel mondiale sistema, acciocchè appunto tale sapienza e bontà divenisse oggetto alla cognizione ed all' ammirazione degli stessi angeli, e materia alle loro lodi, in cui essi si beano: UT INNOTESCAT PRINCIPATIBUS ET POTESTATIBUS *in coelestibus per Ecclesiam* MULTIFORMIS SAPIENTIA DEI (7), e in generale, parlando di tutte affatto le intelligenze create, UT OSTENDERET *in saeculis supervenientibus* ABUNDANTES DIVITIAS GRATIAE SUAE (8).

---

(1) *Hebr.* I, 3.
(2) Act. XVII, 28.
(3) *Coloss.* I, 15-17.
(4) *Rinnovamento* etc, cap. LII, in fine.
(5) *Eccli.* XXIV, 5-6.
(6) I, Pet. I, 12.
(7) *Eph.* III, 10.
(8) *Eph.* II, 7.

673. 5° — Vi ha dunque questa differenza fra il contemplare che or noi facciam la sapienza e bontà divina nelle creature, e il contemplarla che faremo nella celeste magione; che ora noi ne raccogliamo faticosamente i vestigi dalle creature reali, quasi specchi in cui si riflettono, ed enimmi che abbreviata l' acchiudono e ci si danno a vedere con successione di tempo, componendo a noi stessi imperfettamente qualche piccola parte dell' eterno esemplare; quando allora noi vedremo in Dio tutto il creato, e ciò che vedrem sarà Dio. Al presente adunque le creature tutte altro non son per noi che *segni* delle eterne verità e delle incommutabili essenze (1): le creature sono per noi come un linguaggio che Iddio usa a farsi intendere dalle sue creature d' intelletto dotate: non sono le creature stesse la verità, niente hanno in sè di finale; ma sono, come dicevamo, altrettante espressioni ed indicazioni di ciò che è finale e divino. Dove ancora ritorna il circolo maraviglioso, che appartiene al *sintesismo* dell' essere. Poichè se le contingenti nature non sono che alcuni segni, i quali dimostrano alle create intelligenze l' essere e il vero eterno, che cosa poi sono queste stesse intelligenze? Certo elle sono ad un tempo ed enti, a cui i *segni* son dati perchè si levino all' ente eterno, e sono *segni* elleno stesse. Conciossiachè in quanto sono *soggetti intelligenti* sono pur quelli che leggono in questo libro dell' universo le verità sempiterne; ma in quanto si fanno a sè medesimi *oggetti* sono anch' essi alcune di quelle lettere onde questo libro dell' universo è tutto scritto, che lette che sieno, significano e mostrano le divine idee: così fattamente che le creature intellettive possono acconciamente definirsi altrettante lettere vive, che rilevano e intendono il proprio loro significato.

(1) Questa osservazione fa intendere la proprietà metafisica e la sublimità di alcune frasi delle divine Scritture in cui gli uomini grandi e gloriosi sono chiamati segnacoli o sigilli, cioè segni della potenza e sapienza divina. Così s' interpreta il passo di Giobbe XXXVIII, 14, che la Volgata rende *Restituetur ut lutum signaculum, et stabit sicut vestimentum*, e che il Martini volgarizza: « *Tornerà* come fango il sigillo e sussisterà come una veste », esprimendo la parola sigillo la grandezza e la potenza degli uomini segno della potenza di Dio, a quel modo che Ezechiello XXVIII, 12, chiama il re di Tiro « sigillo di somiglianza », cioè sigillo che rende somiglianza di Dio, *Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, et perfectus decore*, e che in Aggeo II, 24, Iddio promette a Zorobabelle di farlo come un suo sigillo: *In die illa, dicit Dominus exercituum, Assumam te Zorobabel fili Salathiel serve meus, dicit Dominus, et ponam te quasi signaculum, quia te elegi, dicit Dominus exercituum.*

674. 6° — Ed ora quantunque i comprensori non abbiano oggimai più mestieri di leggere in questo libro della realità creata l'entità vera e sempiterna, perocchè questa entità è data loro a contemplare e percepire immediatamente; tuttavia i vestigi della sapienza e della bontà del creato, lungi dal divenire loro inutili, anzi riescono necessarii; perocchè questi vestigi, tutti raccolti nel-
Prop. 39ª l'esemplare eterno, sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile: onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano. Di maniera che niun fuscello del creato si va smarrito ne' secoli eterni, di niuno piccolo avvenimento si perde memoria, scolpito com' egli è nell' essere divino, niuno accidente ch' ebbe il suo luogo nel succeder de' tempi è allora inutile ovvero superfluo alla beatitudine de' comprensori celesti; i quali veggendo in Dio la stupenda connessione delle cose, l'unità del tutto nella innumerata moltiplicità delle parti, la convenienza della parte più minima al tutto e la sua necessità al fine semplicissimo e sublimissimo della creazione; e tutto ciò percependo nell' atto del divin volere santissimo, che nella essenza intelligibile vede l'ottimo contingente, e in veggendolo l'ama, e in amandolo il vuole, e in volendolo il crea, volizione essendo ivi onnipotenza: tutto ciò veggendo, dico, esauriscon sè stessi in dar gloria al Creatore, e in ciò si beano, e sentono tuttavia non potere a lui dare quanta gloria gli si dovrebbe. 80

675. 7° — Dal che seguita parimente che Iddio non avrebbe potuto ottenere il fine dell' universo, che è questa manifestazione di sè, di sua sapienza e bontà alle intelligenti creature, se non avesse ordinato il mondo, siccome fece, tutto a regola d'arte divina, dove fossero mantenute costantemente le norme essenziali della sapienza, fra cui quella principalmente del minimo mezzo, di cui noi ragioniamo.

676. — Le quali cose tutte, se saranno intese, niuno più oserà pretendere, che Iddio colla sua potenza infranga le leggi di sua sapienza: siccome pure fanno coloro, che mormorando contro alla Provvidenza vanno dicendo: « Che cosa costano a Dio i miracoli s'egli è onnipotente? Non potrebbe egli levar via tutti i mali del mondo? Non potrebbe impedire il peccato, salvar gli empj, impedire la dannazione di molti »? Certo il *potrebbe*: ma la sua sola potenza non è quella che doveva artificiare e comporre cotesto mondo; e se fatto l'avesse, il fine del mondo era perduto; perchè il fine del mondo era, che questo fosse un complesso di *segni* della sapienza

e bontà sua; pe' quali *segni* le intelligenze finite sollevandosi al conoscimento dell' Essere sapientissimo ed ottimo, dessero a lui gloria incessante; e in questa oblazione di gloria a Dio trovassero l' ultimo termine possibile di loro morale perfezione, e quinci altresì attignessero la loro sempiterna beatitudine.

677. — Con che vien rasa ancora un' altra difficoltà che potea affacciarsi alla mente. Conciossiachè taluno potea così ragionare: « Se Iddio ha fatto tutto pel fine dell' universo, e se questo fine consiste nella visione beatifica, non potea egli ammettere le intelligenze create immediatamente a questa visione, lasciando tutto il resto »? La quale obbiezione è annichilata nel pensiero di chi considera la teoria da noi data della visione, e il principio che non dee mai perdersi di veduta, « della limitata condizione di tutte le cose create »; la quale limitazione pone quasi un limite alla stessa potenza di Dio, voglio dire, agli effetti prodotti da essa. Ella fa sì, questa limitazione, che niuna creatura, benchè ammessa alla visione, possa comprendere totalmente la divina essenza, onde per una parte Iddio si rimane sempre agli esseri finiti un Dio nascosto ed inaccessibile. Se dunque Iddio non potea comunicare sè stesso totalmente
ad esseri finiti nè pure mediante il lume di gloria, rimane a cercare 81
Prop. 40ª in che modo egli potea rivelare loro e comunicare la propria essenza. Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze create è conforme, e questo modo è quello, per il quale Iddio ha con esso loro relazione, cioè come creator loro, come provvisore, come redentore, come santificatore. Si consideri attentamente che l' atto creante è Dio stesso, così pure è Dio l' atto provvidente, Dio è l' atto dell' incarnazione e della santificazione del mondo; perchè ogni atto di Dio è Dio (1). Fino a tanto che l' uomo è viatore, vede e prova gli effetti, e il *termine* di questi atti divini: quando è divenuto beato, vede questi stessi atti nel loro *principio* e nella loro essenza, i quali veramente sono un solo atto, e quest' atto è lo stesso atto dell' essenza divina. Così egli vede tutta l' essenza divina alle create menti comunicabile e in esse quasi fluente; nè potea essere diversamente. Dunque conveniva che Iddio creasse l' universo e vi facesse intorno

---

(1) Onde egregiamente S. Tommaso: *Creatio active significata significat actionem divinam, quae est ejus essentia cum relatione ad creaturam. Sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum*. S. I, XLV, III, ad 1.

tutto ciò che la sua sapienza e la sua bontà seppe farvi, acciocchè fosse possibile alla creatura la visione divina che è la visione dell'essenza divina in quanto essa fa tutte le cose che riguardano la creatura.

PROPOSIZIONE XXXVIII

38. Sebbene Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatificatrice, e forma dell' intelletto de' Beati, tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere ad *extra*, le quali in un modo ineffabile sono in lui. — (*Teodicea*. n. 672).

XXXVIII. Deus est obiectum visionis beatificae, in quantum est auctor operum *ad extra*.

Analisi della trentottesima proposizione.

La proposizione 38ª fu estratta dalla *Teodicea*, Lib. III, cap. XXV, numero 672, pag. 423, linee 9, 10, 11, 12, 13, secondo l' edizione di Milano, Tip. Pogliani 1845. Questa proposizione consiste in un brandellino distaccato dal contesto secondo l'arte solita; e posta in senso assoluto, come si vede nel contesto latino, non ha più il significato, che ha unita a ciò che dice il Rosmini in questo capo, e nell' altro seguente che n' è una continuazione. Mettiamo qui sotto gli occhi di chi legge il periodo intero, da cui fu estratta la proposizione, collocando nella linea inferiore le parole del testo latino, per farne conoscere la falsificazione.

« Così sebbene Iddio, senza mezzo alcuno sia oggetto della visione
Deus est obiectum visionis
beatificatrice e forma dell' intelletto dei beati, tuttavia egli è tale in
beatificae in-
quanto è autore delle opere *ad extra*; le quali in un modo inef-
quantum est auctor *operum ad extra*.

fabile sono in lui, secondo le parole delle scritture, e in quanto in lui, sono lui ».

Per qual motivo tutto questo periodo fu ridotto da' compilatori soltanto ad undici parole nel testo latino? e perchè fu ommesso il resto del periodo anche nella proposizione italiana? È chiaro ed evidente che i compilatori hanno voluto dare alla proposizione così mutilata un senso che nel testo intero non ha. Ma come abbiam detto più di una volta, usando un tale artifizio, si potrebbe sconvolgere tutta la sacra Scrittura, e la dottrina di qualunque scrittore.

Vediamo pertanto come il Rosmini spieghi il suo pensiero sulla visione beatifica.

« Quella sapienza, egli dice, che dirige la somma bontà nelle tre operazioni categoriche *ad extra* ha di necessità relazione con queste operazioni; e però solo mediante questa relazione ella si può manifestare. Infatti la sapienza e bontà, onde l' uomo conosce e loda il Creatore, è quella per la quale Iddio opera *liberamente* il bene, e dispone i mezzi da' quali averne la somma maggiore possibile. Ora questa sapienza e bontà libera di Dio non ha luogo nelle operazioni *ad intra;* perocchè queste sono poste per *necessità,* e non per libera scelta: è la natura divina, che, per così dire, con quelle operazioni si costituisce e pone sè stessa identica in tre modi, in tre atti, e propriamente parlando, in tre persone. Onde quando anco all' uomo fosse dato vedere queste operazioni interne, non ne conseguirebbe già necessariamente ch' egli vedesse altresì quella libera bontà e sapienza che costituisce l'argomento delle sue lodi. L' uomo sarebbe beato con solo quella visione, ma non conoscerebbe perciò la sapienza e la bontà divina del suo operare *ad extra,* se gli rimanesse nascosta la relazione che Iddio si ha col creato e con lui stesso. La ragione di ciò si trova in quel principio d' Aristotele, riconosciuto vero da S. Tommaso che " solamente l' atto è per sè conoscibile, e non la potenza ", la quale non si conosce che dal suo atto (1).

» Ora, vero è che nella divina essenza, anche precidendo da lei colla mente nostra l' atto con cui produce le cose contingenti dell' universo, vi avrebbe la sapienza e la bontà verso queste; ma vi avrebbe in radice e in potenza, e però non si potrebbero in essa ravvisare e riconoscere dalla creatura. All' incontro vedendo queste doti in atto nell' essenza

(1) Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in IX Metaphysicorum. S. Th. S. III, XCII, I.

divina, si conoscerebbero. Ma acciocchè abbia luogo questa visione, egli è mestieri che si vegga la relazione dell' essenza col creato, o, per dir meglio, coll' atto creatore; perocchè non si può veder quell' atto creante senza il suo termine che il determina, lo specifica. Qualora dunque si supponesse che un essere intellettivo vedesse l'essenza divina in modo, che gli fosse tenuto nascosto l' atto creatore e governatore del mondo, quell' essere sarebbe beato, ma non potrebbe tuttavia conoscere nè la libera sapienza nè la libera bontà divina; e però non glorificherebbe Iddio per questi suoi attributi; ma solo come suo bene. E tuttavia ancora glorificandolo come suo bene, lo glorificherebbe per la relazione e comunicazione di Dio a lui; onde s' avvererebbe di nuovo che l' oggetto della visione altro non è che l' essenza divina in quell' atto nel quale alle creature sue si comunica. Giacchè l' essenza divina non si percepisce senza la realità di Dio, e la realità divina non si percepisce che nella realtà della creatura percipiente: dunque l' essenza divina è sempre in ogni caso percepita a quel modo che alla realtà della creatura si comunica, che è un atto *ad extra* ». *Ivi* n, 697.

Ora vediamo se questa dottrina del Rosmini sia conforme alla verità cattolica.

S. Tommaso nell' opuscolo 2, intitolato *Compendium Theologiae* cap. 146 dice che: In illo ultimo fine videbitur quod prius de Deo credebatur; ita quod sperabatur ut distans, tenebitur ut praesens ec.

È dunque certo, che l'oggetto della visione beatifica non potrà essere diverso da quello che la fede c' insegna, altrimenti la fede ingannerebbe; il che è totalmente falso. Che cosa adunque ci propone da credere la fede nel primo articolo del Simbolo? Ecco l'articolo: — Credo in Deum, Patrem omnipotentem, **Creatorem** coeli et terrae. — Se dunque è vero che *in illo ultimo fine* **videbitur quod prius de Deo credebatur;** l'oggetto della visione beatifica sarà Dio, ma in quanto è autore delle opere *ad extra,* cioè in quanto è creatore. Potrebbe Iddio beatificare una creatura intelligente senza farsi vedere come suo creatore? Se si toglie la relazione che Dio ha come creatore verso la creatura, questa non potrebbe esistere, e quindi non potrebbe aver luogo neppure la visione, perchè mancherebbe il soggetto veggente. San Tommaso nell' opuscolo 63 dice che nell' eterna beatitudine: Oculo ad oculum Deus manifestabitur in omni divina natura sua, scilicet potentia, sapientia, bonitate etc. cap. 1.

In questo stesso opuscolo (cap. 1,) S. Tommaso dice quanto segue: « Illic vero (in Deo) manifeste cognoscit anima opera divina et

maxima, et omnium rationem, creationem coeli et terrae, et omnium elementorum ex nihilo, distinctionem ordinum angelicorum, sapientissimam doctrinam donorum gratuitorum naturalium; nam singuli Angeli specie et numero differunt sicut stellae. Et in singulis operibus divinis delectabitur anima supra modum, cognoscens opera Dei esse optima suo tempore et optimo modo facta ». Potrebbero l'anima umana e gli angeli stessi essere perfettamente beati senza che Dio si manifestasse come loro creatore? S. Tommaso dice di no. « In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. Intantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit. Similiter etiam est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum; et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est quod beati Dei essentiam videant ». *Sum.* 1, q. 12 art. 1. Ma l'essenza divina, come insegna lo stesso S. Tommaso, si congiunge all'intelletto del Beato come *ragione* di ciò che conosce, cioè in quanto Dio è autore delle opere *ad extra*. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio, non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, (altrimenti il Beato comprenderebbe Dio, come Dio comprende sè stesso); sed secundum quod est **ratio** aliquorum, et tanto plurium, quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur. *Sum*, 3, q. 92, art. 3. E questo è ciò che insegna il Rosmini ne' due citati capitoli.

Nella patria celeste noi vedremo Dio perfino nelle creature corporee, come insegnano S. Agostino e S. Tommaso. Quamobrem fieri potest, dice S. Agostino, valdeque credibile est, sic nos esse visuros mundana tunc corpora coeli novi et terrae novae, ut Deum ubique praesentem et universa etiam corporalia **gubernantem**, per corpora quae gestabimus, et quae conspiciemus quaquaversum oculos duxerimus clarissima perspicuitate videamus: non sicut nunc invisibilia Dei, per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur per speculum in aenigmate, et ex parte, ubi plus in nobis valet fides qua credimus, quam rerum corporalium species quam per oculos cernimus corporales. Sed sicut homines, inter quos viventes motusque vitales exserentes vivimus, mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus; cum eorum vitam sine corporibus videre nequeamus, quam tamen in eis per corpora remota omni ambiguitate conspicimus: ita quacumque spiritalia illa lumina corporum nostrorum circumferemus,

incorporeum Deum omnia regentem, etiam per corpora contuebimur. Aut ergo per illos oculos sic videbitur Deus, ut aliquid habeant in tanta excellentia menti simile, quo et incorporea natura cernatur, quod ullis exemplis sive Scripturarum testimoniis divinarum vel difficile vel impossibile est ostendere: aut quod est ad intelligendum facilius, ita Deus nobis erit notus atque conspicuus, ut videatur spiritu a singulis nobis in singulis nobis, videatur ab altero in altero, videatur in se ipso, videatur in coelo novo et in terra nova, atque in omni quae tunc fuerit creatura; videatur et per corpora in omni corpore quocumque fuerint spiritalis corporis oculi acie perveniente directi. — *De Civit. Dei*, Lib. XXII, cap. 29, n. 6. E S. Tommaso approva questa dottrina di S. Agostino, « Quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit Deum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, Augustinus ponit » (*De Civit. Dei*, Lib. ult. cap. 29) *Sum.* 3, q. 92, art. 2.

Un' altra prova in favore del Rosmini si può desumere dalla necessità del lume di gloria. Tutti i teologi insegnano concordemente, ed anzi è stato definito dal Concilio di Vienna, che nessuna creatura intelligente potrebbe vedere l' essenza divina se Iddio con un aiuto speciale, chiamato lume di gloria, non innalzasse l' intelletto della creatura alla sublimità della visione di Dio stesso. « Non igitur, dice S. Tommaso, potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato conjungit, ut intelligibile ab ipso. » — *Sum.* 1, q. 12, art. 4.

Cum aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur, ad hoc quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, ut ostensum est (art. praec), oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Et hoc augmentum virtutis intellectivae illuminationem intellectus vocamus, sicut et ipsum intelligibile vocatur lumen, vel lux. — *Sum.* 1, q. 12, art. 5.

Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, **nisi Deo hoc faciente....**

Impossibile est igitur quod aliqua substantia creata ad illam visionem perveniat, **nisi per actionem divinam....** Non est igitur possibile ad hanc visionem perveniri ab aliquo intellectu creato, **nisi per actionem divinam....** Haec igitur visio non potest advenire in-

tellectui creato, **nisi per actionem Dei.** — *Contra Gent.* Lib. 3, capitolo 52.

Il Concilio di Vienna condannò il seguente errore: Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima **non indiget lumine gloriae, ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum.** — Dunque è chiaro e manifesto che l'essenza divina non può essere veduta da' beati se Dio stesso non concorresse con un atto speciale, il quale appartiene a lui come autore delle opere *ad extra*. Imperocchè come dice S. Tommaso: Ipsa enim humana mens immediate a Deo creatur, et immediate ab ipso, sicut ab exemplari formatur, et per hoc immediate in ipso sicut in fine beatificatur. — *De Veritate*, q. 18, art. 1, ad 7^{m}. — Dice ancora S. Tommaso: Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam, quam quidquid est aliud praeter ipsam, quod in se ipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videatur effectus in ipsa. — *Contra Gent.* Lib. 3, cap. 56. — Dunque se i beati vedessero Dio semplicemente, ma non come creatore, la cognizione che avrebbero di Dio sarebbe bensì perfetta, ma è più perfetta conoscendo, e vedendo Dio come creatore di tutte le cose dell'universo.

Il famoso anonimo autore delle Postille riporta il seguente brandello di testo, che trovasi in questo capo della *Teodicea* sotto il numero 677, donde fu estratta la proposizione 40^{a}. « Dunque conveniva che Iddio creasse l'universo, e vi facesse intorno tutto ciò che la sua sapienza e la sua bontà seppe farvi, acciocchè fosse possibile alla creatura la visione dell'essenza in quanto essa fa tutte le cose che riguardano la creatura ». Il Postillatore scrisse di fianco a questo brano di testo la seguente Postilla: « Qui e in molti passi susseguenti si restringe la visione beatifica di Dio al solo rapporto, che egli ha col creato. Si deroga quindi all'idea grande che ce ne dà la fede cattolica coi divini oracoli: Vedremo Dio come egli è — Tu, o Signore, inebrierai gli eletti al torrente della tua voluttà — Occhio non vide, nè orecchio ascoltò, nè entrò nel cuore dell'uomo, quali cose ha Dio preparate a quelli che lo amano » (1). Ecco la ragione per cui i compilatori ridussero questa proposizione nel testo

(1) Postilla 76.

latino ad undici parole, ommettendo tutto il resto; per dar ad intendere cioè che il Rosmini faccia consistere la visione beatifica *nel solo rapporto che Dio ha col creato*. Chi legge questi due capi della *Teodicea* conoscerà che questo linguaggio del Postillatore non è che una pretta calunnia. Il Rosmini non fa consistere la visione beatifica nel vedere il solo rapporto che ha Dio col creato; ma dà per obbietto della visione beatifica Dio stesso, l'essenza divina, e dice (n. 697) che « L'uomo sarebbe beato con sola quella visione, ma non conoscerebbe perciò la sapienza e la bontà divina del suo operare *ad extra*, se gli rimanesse nascosta la relazione che Dio si ha col creato e con lui stesso ». La proposizione adunque: « Deus est obiectum visionis beatificae, inquantum est auctor operum *ad extra* » non corrisponde niente affatto al senso che ha nel testo del Rosmini; e perciò è manifestamente falsificata. Se dal testo di S. Giovanni che risguarda la visione de' beati: *Videbimus eum sicuti est*, si togliessero via queste due ultime parole: *sicuti est* (1) non sarebbe la dottrina di S. Giovanni evidentemente falsificata?

Oltre la definizione del Concilio di Vienna riportata di sopra, poniamone qui altre tre, che risguardano la visione beatifica. « Viderunt (animae) et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in rationem obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quod sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, nec non quod ex tali visione et fruitione eorum animae qui jam decesserunt, sunt vere beatae, et habent vitam et requiem aeternam etc. *Constitutio Benedicti* » XII, 1336.

Il Concilio di Firenze che ebbe luogo sotto Eugenio IV dice che le anime dopo la separazione dal corpo: « In coelum mox recipi, et intueri clare Deum trinum et unum, sicuti est ». *Decretum Unionis*.

Il Concilio di Sens (Senonense 1528) contro gli errori di Lutero e di Calvino insegna quanto segue: « Sed quam sit primum horum non modo veritati sed Scripturis quoque dissonum, facile intelligit, qui beatis pervium esse non ignorat omniforme illud divinitatis speculum, in quo quidquid **eorum intersit illucescat** ». *Decreta Fidei*, n. XIII.

Nella proposizione del Rosmini non veggo nulla che sia contrario a queste definizioni della Chiesa. Passiamo dunque a vedere se

(1) *Epist.* 1, cap. 3, v. 2.

sia contraria alla dottrina, che comunemente insegnano i Teologi. Essi insegnano concordemente che l' oggetto della visione beatifica è duplice, primario cioè e secondario. Il primario è Dio stesso, uno e trino, con tutti i suoi attributi assoluti e relativi; il secondario sono le creature esistenti e possibili, che i beati veggono in Dio. Il Charmes dice essere certo: Quod beati vident Deum et omnia quae sunt in Deo formaliter, sive sint absoluta, sive relativa; tam ea, quae dicunt ordinem ad creaturas, licet haec ultima non videant, nisi secundum primarias suas, et generales rationes. Nam beati vident Deum ut est in se, facie ad faciem; atqui non possunt videre Deum ut est in se, facie ad faciem, quin videant omnia, quae sunt in Deo intrinsece et formaliter; ergo. Dixi, attributa, quae dicunt ordinem ad creaturas non videri *nisi secundum primarias et generales rationes*, non vero quoad secundarias et speciales, hoc est, secundum respectus omnes, quos attributa dicunt ad creaturas; atque ita, visa omnipotentia Dei, videtur generatim ejus obiectum, nempe ens possibile, sed non videntur singula entia, ad quae extendi potest Dei omnipotentia. Similiter visa Dei scientia, non videntur omnia divinae scientiae arcana et consilia; haec enim sunt libera in Deo, et ab eo pro arbitrio absconduntur, aut revelantur beatis.

Certum est, quod beati videant claro omnia fidei mysteria, quorum fidem in terris habuerunt. Nam ex Apost. 1, *Cor*. 13, in coelis videbimus *facie ad faciem*, quae hic in terris videmus *per speculum et in aenigmate;* atqui omnia mysteria fidei hic videmus per speculum, et in aenigmate; ergo. Unde D. Aug. Lib. 20, *de Civit. Dei*, cap. 21, ait: *hic creditis, ibi videbitis. Theologia universa.* tom. 2, *De Deo*, Dissert. IV.

Nell' oggetto primario adunque della visione beatifica vi è compreso anche formalmente l' attributo di Dio come creatore, perchè Dio è il creatore, e il creatore è Dio. Siccome non è falso il dire che l' oggetto della visione beatifica è Dio in quanto è infinito, onnipotente, immutabile, eterno, buono, giusto, provvido, conservatore, redentore ecc., così non è erroneo il dire che « sebbene Iddio senza mezzo alcuno sia oggetto della visione beatificatrice, e forma dell' intelletto de' beati; tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere *ad extra*, le quali in un modo ineffabile sono in lui, secondo le parole delle Scritture, e in quanto in lui, sono lui ». Imperocchè con questa maniera di dire non si cambia l' oggetto della visione, e della beatitudine in una cosa diversa da Dio, essendo l' infinito, l' onnipotente, l' immutabile, l' eterno ecc. Dio, e Dio è l' infinito,

l'immutabile, e via dicendo. È forse un errore il dire che Dio è oggetto della visione beatifica in quanto è trino? anzi questa è una verità di fede. Dunque non è un errore il tenere che Dio è oggetto della visione beatifica in quanto è autore delle opere *ad extra*, cioè in quanto è creatore. S. Gregorio Magno insegna quanto segue: Videbimus Deum, si per coelestem conversationem supra homines esse mereamur. Nec tamen ita vedebimus, sicut videt ipse seipsum. Longe quippe dispariliter videt creator se, quam videt creatura **Creatorem.** — Lib. 18, *Moral.* cap. 28. — Qui **Creatoris** sui claritatem vident, nihil in creatura agitur, quod videre non possint. — *Homil.* 40. E S. Prospero dice: « Quid hic crediderunt, ibi videbunt, **sui Creatoris substantiam** mundis cordibus contemplantes ». — *De vita contemplativa*, cap. 4.

Sarebbe un errore il far consistere la beatitudine nella visione di una cosa qualunque diversa da Dio; ma questo errore nelle opere del Rosmini non esiste.

La visione poi delle creature in Dio non costuisce l'obbietto primario ed essenziale della beatitudine, ma bensì n'è l'obbietto secondario.

Se Dio non fosse oggetto della visione beatifica in quanto è autore delle opere *ad extra*, i beati andando alla visione beatifica perderebbero la cognizione che hanno acquistata di Dio in questa vita come loro creatore. Se è vero, come non se ne può dubitare, che: A magnitudine speciei et creaturae cognoscibiliter poterit (in questa vita) **Creator** horum **videri** (Sap. c. 13, v. 5); e se è vero, com'è verissimo, che: Invisibilia enim ipsius (le perfezioni divine, come la sapienza, la bontà, la giustizia, la creazione ecc.) a creatura mundi per ea quae facta sunt, intellecta, conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus et divinitas (Rom. 1, v. 20); mi pare assurdo il supporre che i beati non abbiano queste cognizioni che ebbero nella presente vita. Si noti che questa è una verità di fede definita dal Concilio Vaticano: Si quis dixerit, Deum unum, et verum, **Creatorem et dominum nostrum,** per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse: anathema sit. Siccome adunque Dio creatore è oggetto della nostra cognizione naturale e della fede, così sarà pure oggetto della visione beatifica. « Non solum, dice S. Prospero, omnium creaturarum rationem, sed etiam ipsam sui **Creatoris** eminentiam (i beati) facie revelata conspicient » (*De vita contemplativa* c. 33).

È vero, che alcuni teologi ne' tempi andati hanno creduto essere

possibile ai beati di vedere l' essenza divina senza vedere gli attributi, e una persona senza l' altra; ma questa è una mera opinione, che se fu tenuta un tempo come probabile, da altri teologi fu giudicata falsa. Vedi il Charmes nella citata Dissert.; il Berti nell' opera citata Lib. 3, cap. 13; il Petavio — *De Deo* etc. Lib. 7, cap. 9.

Se dunque è vero, secondo l' insegnamento comune de' Teologi e della Chiesa, che i beati veggono Dio con tutti i suoi attributi assoluti e relativi e la Trinità delle persone; e se è vero che veggono le creature in Dio medesimo, non si capisce per qual motivo abbiasi a ritenere come condannabile questa proposizione. Se i beati vedranno e veggono Dio *sicuti est*, non possono far a meno di vederlo anche come autore delle opere *ad extra*.

PROPOSIZIONE XXXIX

39. I vestigii della sapienza e della bontà del creato, lungi dal divenire loro (ai comprensori) inutili, anzi riescono necessarii; perocchè questi vestigii tutti raccolti nell'esemplare eterno sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile, onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano, (*Teodicea* n. 674).

XXXIX. Vestigia sapientiae ac bonitatis, quae in creaturis relucent, sunt comprehensoribus necessaria; ipsa enim in aeterno exemplari collecta sunt ea Ipsius pars quae ab illis videri possit (che è loro accessibile), ipsaque argumentum praebent laudibus, quae in aeternum Deo Beati concinunt.

Analisi della trentanovesima proposizione.

La proposizione 39ª fu estratta dalla *Teodicea* Lib. III, cap. XXV, num. 674, linee 22, 23, 24, 25, 26 27, pag. 425 dell'edizione di Pogliani Milano 1845. Anche questa proposizione consiste in un brandello di periodo, distaccato dal testo, secondo l'arbitrio de' compilatori. Ecco il periodo intero da cui fu stralciata.

« 674. 6°. Ed ora quantunque i comprensori non abbiano oggimai più mestieri di leggere in questo libro della realità creata l'entità vera e sempiterna, perocchè questa entità è data loro a contemplare e percepire immediatamente: tuttavia i vestigi della sapienza e della bontà del creato, lungi dal divenire loro inutili, anzi riescono necessarii; perocchè questi vestigi tutti raccolti nell'esemplare eterno, sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile: onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano ».

Qual fu mai il motivo che indusse i compilatori ad ommettere tutta la parte di questo periodo fino alla parola « tuttavia », ed a porre nella proposizione soltanto il rimanente? È chiaro e manifesto che usarono quell'astuzia per dar ad intendere che il Rosmini non ammetta come oggetto primario e necessario della visione beatifica la divina essenza, ma le creature; altrimenti non si saprebbe spiegare il motivo di tale ommissione. La frode si conosce anche di più nella proposizione latina · « Vestigia sapientiae ac bonitatis, quae in creaturis relucent, sunt comprehensoribus necessaria »; dove si esclude dalla visione beatifica come oggetto necessario l'essenza divina, mettendo in luogo di questa le creature, o come le chiama il Rosmini, i vestigi della sapienza e bontà del creato; il che è assolutamente falso: perchè il Rosmini nel periodo stesso, donde fu estratta la proposizione e in tutto il capitolo citato e nel seguente, dà per oggetto immediato, primario e necessario della visione dei beati l'essenza divina. E i vestigi, o le creature, che dimostrano la sapienza e bontà di Dio nel creato secondo il Rosmini, non sono che l'oggetto secondario della visione de' beati, sebbene si dicano da lui necessarii, inquanto che se i beati non conoscessero le cose del creato non potrebbero rendere lode a Dio di ciò che ha creato. Questa proposizione distaccata dal testo nel modo anzidetto, può sembrar falsa, come la seguente di S. Tommaso: « In rationibus aeternis cognoscunt **omnia** beati, qui Deum vident, et **omnia** in ipso ». *Sum.* 1, q. 84, art. 5. Se si piglia questa proposizione isolata da tutto ciò che dice S. Tommaso intorno alla visione de' beati, comparisce falsa, perchè se i beati vedessero **tutto** in Dio, tra il conoscere di Dio e quello de' beati non vi sarebbe differenza; e così anche la diseguaglianza della cognizione de' beati sparirebbe; mentre la teologia cattolica insegna che i beati conoscono e chi più e chi meno. Ma se si va poi a consultare e a leggere tutti gli articoli di S. Tommaso su questo argomento, allora si troverà che i beati in Dio **non omnia cognoscunt, sed quaedam**; per la semplicissima ragione che: « Intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium, qui finitus est » (S. 3, 92, art. 3, ad 3,); e perchè: « Nullus intellectus creatus totaliter Deum comprehendere potest; e perchè: Nullus intellectus creatus, videndo Deum, potest cognoscere omnia quae Deus facit, vel potest facere ». — *Sum.* 1, q. 12, art. 8. — Dunque la proposizione di S. Tommaso non devesi pigliare disgiunta da altri articoli sulla stessa materia; e così la proposizione del Rosmini

stralciata dal testo nel modo come abbiamo veduto, potrebbe sembrar falsa, mentre non è tale, se si pigli unita al suo contesto. Ora passiamo a vedere se tale proposizione sia conforme alla dottrina cattolica.

Tutti i teologi insegnano che l'obbietto della visione beatifica è duplice; il primo è la stessa essenza divina con tutti i suoi attributi assoluti e relativi; il secondo sono le creature possibili o esistenti, che i beati veggono in Dio. In quanto all'obbietto primario non dobbiamo neppur qui farne quistione, perchè il Rosmini professa apertamente ne' due capitoli succitati che l'obbietto primario della visione beatifica è l'essenza divina, come concordemente insegnano tutti gli altri Teologi e la Chiesa stessa. In quanto poi all'oggetto secondario, che sono le creature, che il Rosmini chiama vestigi, perchè sono segni che manifestano la sapienza, onnipotenza, e bontà divina, vediamo se riescano o no non solo utili, ma anche necessarii ai beati per applaudire al Creatore, e lodarlo eternamente nella patria celeste.

1. Est autem, dice un teologo, eorum (beatorum) gaudium non solum de contemplatione Creatoris, sed etiam de contemplandis ejus creaturis. Deum enim Dum in omnibus suis operibus mirabilem inveniunt, quid mirum si ubique mirando venerantur, venerando mirantur magnalia ejus, quem diligunt? Inveniunt itaque non solum in creaturis incorporeis, sed etiam in creaturis corporeis, unde mirentur, unde Creatorem earum digne venerentur. Haec omnia jugiter contemplantur, contemplantes mirantur, mirantes laetantur. Laetantur de divina contemplatione, congratulantur de mutua visione, mirantur in rerum corporalium speculatione. — *Tractatus de interiori Domo:* fra le opere di S. Bernardo.

2. Tripliciter enim, fratres, in aeterna et perfecta beatitudine fruemur Deo, videntes eum in nobis ipsis, et (quod his omnibus ineffabile jucundius sit atque beatius) ipsam quoque cognoscentes in semetipsa Trinitatem, et gloriam illam sine ullo aenigmate mundo cordis oculo contemplantes. In hoc enim erit vita aeterna et perfecta, ut cognoscamus Patrem et Filium cum Sancto Spiritu, et videamus Deum sicuti est; idest non modo sicut inest nobis videlicet, aut caeteris creaturis, sed sicut est in semetipso. — S. Bernardo — *In Solennitate omnium Sanctorum, Sermo* IX.

3. Item si scientia appetitur, ibi (nella vita beata), erit perfectissima, quia omnes naturas rerum, et omnem veritatem, et quidquid volemus, sciemus et quidquid volemus habere, habebimus ibi cum

ipsa vita aeterna.... Consistit (vita aeterna) in omnium beatorum jucunda societate, quae societas erit maxime delectabilis, quia quilibet habebit omnia bona cum omnibus beatis: nam quilibet diliget alium sicut seipsum, et ideo gaudebit de bono alterius sicut de suo. Quo fit ut tantum augeatur laetitia et gaudium unius, quantum est gaudium omnium. — S. Tommaso; *De Symbolo Apost.* art. ult. opusc. 6.

4. Sancti ergo qui sunt in patria, dirigunt contemplationem in ipsum Deum, et etiam in **his quae sunt ad Deum ordinata.** — San Tommaso; *In Psal.* 26.

5. Ad 10[m] dicendum, quod perfectior est visio qua videtur Deus ut est species rerum, quam illa qua videtur ut est beatitudinis obiectum; quia haec illam praesupponit, et eam perfectiorem esse ostendit. Perfectius enim videt causam qui in ea effectus inspicere potest, quam qui solam **essentiam videt.** — *De Veritate*, q. 12, art. 6.

6. Verum est igitur quod majus est intelligere divinam substantiam, quam quidquid est aliud praeter ipsam, quod in seipso cognosci potest. Perfectioris tamen cognitionis est cognoscere divinam substantiam, et in ea ejus effectus videre, quam cognoscere divinam substantiam sine hoc quod videatur effectus in ipsa. — *Contra Gent.* L b. 3, cap. 56.

Nel testo seguente S. Tommaso insegna apertamente e alla lettera la proposizione condannata del Rosmini.

7. Ad 12[m] dicendum, quod quamvis nulla cognitio creaturae de substantia sit beatitudinis quasi beatificans; **tamen aliqua creaturae cognitio pertinet ad beatitudinem, quasi necessaria ad aliquem actum beati:** sicut ad beatitudinem Angeli pertinet, ut cognoscat omnes qui suo officio committuntur; et similiter ad sanctorum beatitudinem pertinet, ut cognoscant eos, qui eorum beneficia implorant, vel etiam **alias creaturas, de quibus laudare debent Deum.** Vel dicendum, quod si etiam nullo modo ad beatitudinem pertineat creaturae cognitio, non tamen sequitur quod omnis cognitio creaturae aequaliter se habet ad visionem beatitudinis; cognita enim causa aliqua in promptu est, ut aliqui effectus cognoscantur in ipsa, aliqui vero magis lateant; sicut patet quod ex principiis demonstrationis statim aliquae conclusiones eliciuntur, quaedam vero non nisi per multa media; et ad haec cognoscenda non potest quilibet per se, sed oportet quod ab alio manuducatur. Similiter est etiam cognitio rationum intelligibilium de effectibus respectu essentiae divinae; quia quaedam sunt latentiores, quaedam manifestiores; et ideo

ex visione divinae essentiae quaedam cognoscuntur, quaedam non. *De Veritate*, q. VIII, art. 4.

8. Il celebre Teologo Thomassin dice così: « Vident (beati) in Verbo creaturas omnes. Cum enim Verbum sit ars et ratio et forma seu idea summa rerum omnium, ubi mentibus beatorum imprimitur, simul ratio imprimitur et ars et forma ideaque creaturarum omnium; ubi Verbum videtur, simul ars et ratio et forma omnium videtur. Item cum Verbum sit veritas qua vera sunt omnia, ubi imprimitur menti vel a mente videtur Verbum, imprimitur et videtur veritas creaturarum omnium.... Denique tum erit Deus omnia in omnibus. Totum ergo spectaculum Deus erit, creatura quoque ipsa in Creatore spectabitur. Alioqui tota creaturae cognitio beatis illis mentibus vilesceret; sed mutabilia in immutabilibus, temporalia in aeternis, mortua et irrationalia in semper viventibus apud Deum rationibus contueri, hoc enim vero magnificum et beatum est. E più avanti: Vident res omnes non tantum in Verbo per ipsum Verbum, sed et in seipsis ipsas easdem per species creatas, et vel congenitas, vel infusas a Deo, vel quocumque demum alio modo tantae felicitati consentaneo. Res enim videre in Verbo, gratiae summae seu gloriae fastigium est: easdem videre in seipsis, naturae spiritualis **necessarium ornamentum est.** Item utroque modo videre par est, ut utriusque concordia inspiciatur, et stupor ac oblectatio non mediocris exurgat ex contemplatione et comparatione rerum omnium ad leges divinas tam accurate congruentium. Item **seipsos saltem non possunt non videre in seipsis, cum sibi praesentissimi sint.** Item naturarum complurium rationes, et ideas in sua ipsorum natura utpote superiore eminentissime vigentes **non possunt non contemplari.** » — *De Deo* etc. Lib. VI, c. XVII, n. 2, e 4.

9. Ascoltiamo un altro grande Teologo, il Petavio: « Quod autem ad ea pertinet, quae in Deo sic continentur, ut non sint ipse Deus, sed opera sunt ejus suis temporibus edenda; quae in illius interim potentia, ac sapientia, sive idea comprehenduntur, ac non *formaliter* sed *eminenter* inesse dicuntur: de iis nonnulli veterum sic interdum disserunt, tamquam Deo conspecto, **illa necesse sit omnia videri.** — *De Deo* etc. Lib. VII, c. IX, n. 3.

10. *Beati videndo Deum vident etiam creaturas aliquas secundum eorum esse proprium.* Haec est communis (sententia) inter Theologos, et probatur primo, *Ioannis* 17: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Iesum Christum.* At Iesus Christus non solum Divinitatem includit, sed etiam huma-

nitatem, quae aliquid creatum est: ergo **pertinet ad vitam aeternam aliquid creatum cognoscere.** Id ipsum firmatur ex Concilio Senonensi prima parte in Decretis fidei ca. 13 ubi adversus Lutherum et alios novatores dicentes Sanctos non esse invocandos, propterea quod preces nostras non percipiant, asseritur. « Sed quam sit hoc non modo veritati, sed Scripturis quoque dissonum, facile intelliget qui Beatis pervium esse non ignorat omniforme illud Divinitatis speculum, in quo quidquid eorum intersit illucescat. Et si neque desint Angeli Gabriel Danieli, et Raphäel Thobiae, haudquaquam segniores, qui nobis ab exordio precum nostrarum assideant, ut illis mox offerant quorum suffragia imploramus ». Quibus aperte docet Concilium, Beatos videre preces nostras in ipso Divinitatis speculo; adeoque creaturae nonnullae cum ipso Deo videntur.

Hoc ipsum clare probant sancti Patres. Sanctus quidem Gregorius Lib. 2, *Moralium*, cap. 2, ubi habet hanc vulgatam sententiam: « Quid de his, quae scienda sunt nescient, qui scientem omnia sciunt »? Et S. Prosper Lib. 3, cap. 36: « Non solum omnium creaturarum, ait, rationem, sed etiam ipsam sui Creatoris eminentiam facie revelata conspicient ». Sed omnium clarissime hanc veritatem edocet S. Augustinus pluribi, maxime vero Lib. XI, *de Civit. Dei*, cap. 29; ubi cum varia creaturarum genera enumerasset, subdit: « Omnia haec aliter in Verbo Dei cognoscuntur ab Angelis, ubi habent causas rationesque suas, idest secundum quas facta sunt incommutabiliter permanentes, aliter in se ipsis: illic clariore, hic obscuriori cognitione velut artis, atque operum: quae tamen opera cum ad ipsius Creatoris laudem venerationemque deferuntur, tamquam mane lucescit in mentibus contemplantium ». Sed evidentius hanc probat veritatem Lib. 4, *de Genesi ad litteram*, cap. 29, et sequentibus, ubi cum dixisset: « Numquid dicet, aut si quisquam dixerit audiendus est, illam caelestem in Angelorum millibus civitatem, aut non contemplari Creatoris aeternitatem, aut mutabilitatem ignorare creaturae; aut ex ejus quoque inferiore quadam cognitione **non laudare Creatorem**? Simul hoc totum posset, simul hoc totum faciet; possunt tamen, et faciunt; simul ergo habent, et diem, et vesperam, et mane ». Quibus, ut diximus, triplicem distinguit beatorum cognitionem; matutinam, qua res creatas vident in Verbo; vespertinam, qua vident illas in se ipsis per proprias earum species; et diurnam, quae fit per iteratam applicationem intellectus, a creaturis in se ipsis cognitis, ad easdem in Deo videndas. Unde subdit, quod in beata patria: « Semper est dies in contemplatione incommutabilis veritatis,

semper vespera, in cognitione creaturae in se ipsa; semper mane, **etiam ex hac cognitione in laude Creatoris.** Quia non ipso abscessu lucis superioris, sed inferioris cognitionis distinctione fit vespera, nec mane tamquam nocti ignorantiae scientia matutina succedat, sed quod vespertinam etiam cognitionem **in gloriam Conditoris attollat** ». Probatur denique ratione. Visio beata Fidei meritis respondet: sed fide multa credimus, quae spectant ad creaturas. Ergo illas creaturas Beati **videre debent.** Deinde, constat Beatos videre Deum, et creaturas eminenter in ipso contentas; sed non possunt sic videre creaturas secundum esse eminentiale, **quin pariter videant illas secundum propriam earum rationem;** non enim perfecte cognoscitur continens, nisi pariter cognoscatur contentum. Ergo non possunt cognosci creaturae eminenter in essentia divina, **quin secundum earum esse proprium pariter cognoscantur.** Denique, illud videtur in Deo ad ipsius visionem, quod vel formaliter in ipso continetur, vel **necessariam cum ipso habet connexionem: sed creaturae formaliter saltem obiective in Deo continentur, et necessariam habent cum eo connexionem.** Ergo ad hanc ipsius visionem etiam illa videntur. — Frassen — *De obiecto visionis beatificae; Quaest,* II, *conclusio prima.*

11. Visio, ut diximus, datur a Deo, ut merces fidei; est etiam status bonorum omnium aggregatione perfectus. Atqui Beati in via crediderunt Deum esse Creatorem hujusce universitatis, coeli nimirum et terrae, aliarumque rerum omnium, quae nunc nobis sensibiles sunt, aut etiam ex sensibilibus cognoscibiles. Igitur in divina essentia vident haec omnia, ipsarumque causas, naturas, et affectiones, ut et fidei merito respondeat suum peculiare praemium, et **ex creaturarum notitia compleatur bonorum omnium possessio.** — Ferrari, *Teologia* etc. *De visione Dei, Quaest.* V.

12. Edmondo Simonnet, della Compagnia di Gesù, acuto Teologo, facendo la questione, come tutti gli altri Teologi, se i beati in Dio veggano le cose possibili, risponde che veggono le cose possibili, ma non tutte, secondo la sentenza comune. Ma dopo le prove desunte dall' autorità, ne soggiunge un' altra ricavata dalla ragione e dice: « Nam v. g., omnipotentia divina habet transcendentalem respectum ad omnia possibilia in particulari. Atqui respectus transcendentalis ad aliquem terminum in particulari, non potest clare et distincte cognosci, quin terminus ejus distincte cognoscatur, ut per se manifestum est. Ergo **non potest clare et intuitive videri omnipotentia divina, quin simul aliquae saltem creaturae possibiles**

distincte cognoscantur; cum non possit clare et intuitive videri omnipotentia divina, quin clare et intuitive videatur secundum aliquas saltem habitudines transcendentales, quas habet ad creaturas aliquas in particulari. Idem autem argumentum fieri potest de scientia simplicis intelligentiae, et de simplici complacentia, quam Deus habet circa possibilitatem rerum: utraque enim tam habet respectum transcendentalem ad omnia possibilia in particulari, quam omnipotentia »... E più avanti pag. 41: « Deus enim per scientiam visionis creaturas omnes, aliquando existentes, clare et intuitive videt existere pro omni differentia temporis, pro qua reipsa existunt. Unde sic argumentor breviter. Beati **non possunt clare et intuitive videre scientiam visionis, quin clare et intuitive** videant saltem ex aliqua parte respectum illum, quem habet ad existentiam creaturarum actualem et exercitam ut talem. Ergo non possunt clare et intuitive videre scientiam visionis, **quin saltem distincte attingant aliquarum saltem creaturarum existentiam actualem, et exercitam ut talem**; cum non possit clare et intuitive videri respectus aliquis, quin distincte attingatur terminus ejus. Praeterea scientia visionis se habet, seclusis imperfectionibus, ad instar collectionis plurium cognitionum, quarum singulae singulas, quae reipsa aliquando existunt, creaturas ut actu et exercite existentes distincte repraesentant. Atqui non potest clare et intuitive videri aliqua cognitio aliquid distincte repraesentans, quin illud quoque, quod distincte repraesentat, distincte attingatur. Ergo non potest clare et intuitive videri scientia visionis a beato, quin ab eo simul distincte attingantur aliquae saltem ex iis, quae reipsa existunt, creaturae ut actu et exercite existentes; cum non possit clare et intuitive videri, quin clare et intuitive videatur saltem ut cognitio aliquarum ex iis, quae reipsa existunt, creaturarum, ut actu et exercite existentium. — *Institutiones Theologicae,* tom. 1, pag. 39 e 41, Venetiis 1731 ». — Lo stesso insegna il Du-Hamel. *Theologia. De visione Dei,* cap. 3.

13. S. Tommaso dice: « Est autem et alia Angelorum cognitio, **quae eos beatos facit, qua vident Verbum, et res in Verbo.** Et hac quidem visione cognoscunt mysteria gratiae, non quidem omnia, nec aequaliter omnes, sed secundum quod Deus voluerit eis revelare ». *Sum.* 1, q. 57, art. 5.

Da queste testimonianze risulta chiaramente che la visione, o cognizione delle creature non solo è utile ai beati, ma anche necessaria; non già perchè le creature siano l' oggetto beatificante, essendo l' oggetto beatificante soltanto Iddio; ma in quanto dalla

cognizione delle creature i beati ricavano un argomento per lodare il Creatore, ed anche godono nel conoscere e vedere le meraviglie dell' onnipotenza, della sapienza e bontà divina che risplendono nell' universo. Supposto pure che la cognizione delle altre creature non fosse assolutamente necessaria ai beati, è però necessaria ed essenziale la cognizione di sè stessi, e senza di questa non potrebbero mai dirsi beati. Infatti un beato che non conosca sè stesso, può senz' altro dirsi un assurdo. Ora anche limitata la cognizione de' beati soltanto a quella di sè stessi, e non delle altre cose create, ciò basta per poter dirsi che i vestigi non sono loro inutili, ma anche necessarii, perchè i vestigi della onnipotenza, sapienza e bontà divina risplendono assai più nella natura eccellente de' beati che in quella di tutte le altre creature.

Veniamo all' altra parte della proposizione che è questa: perocchè questi vestigi, tutti raccolti nell' esemplare eterno, sono appunto quella parte di esso che è loro accessibile: onde sono tuttavia quelli che danno argomento alle lodi che a Dio eternamente tributano.

Il Rosmini nella prima parte di questa proposizione parla de' vestigi, cioè delle creature; ma in questa seconda parte parla de' vestigi raccolti nell' esemplare eterno, i quali non sono altro che la creatrice essenza. Abbiamo veduto altrove che le creature in quanto si contengono eminentemente in Dio non sono una cosa diversa da Dio stesso. Il Rosmini adunque col dire che « questi vestigi, tutti raccolti nell' esemplare eterno, sono appunto quella parte che è loro (a' beati) accessibile » non esclude dalla visione de' beati l' essenza divina come oggetto primario; ma non fa che limitare la visione stessa dell' essenza divina, la quale benchè sia *tutta* veduta da' beati, non è però da loro veduta *totalmente*, e allo stesso modo, come insegnano tutti i Teologi. Ecco le parole del Rosmini: « Solamente adunque mediante la gradazione e la varietà degli enti reali di cui l' universo si compone, l' uomo potea nello stato di viatore, sollevarsi alla perfetta contemplazione e stima morale delle essenze delle cose; e quindi quella gradazione e quella varietà era necessaria alla perfezione intellettiva e morale di lui, e medesimamente di tutte l' altre create intelligenze. Ma ora si trasporti questo ragionamento alla visione beatifica tale, quale l' abbiamo già noi descritta. In quella visione l' uomo trova la stessa gradazione, la stessa varietà, ed ivi la contempla in tutta la lunga serie ch' ella abbraccia: il che non può fare certamente quaggiù, dove non percepisce che alcuni pochi anelli della catena, alcune varietà. Di più, egli colassù la con-

templa **in fonte, veggendo Iddio,** perchè quella gradazione e varietà nell' atto divino creante e nel Verbo divino, a cui ha relazione, è **Dio stesso.** La sapienza dunque e la bontà di quella gradazione e di quella varietà è allora una parte della sapienza e della bontà **essenziale di Dio, perchè l' atto che la produce e in cui ella si vede è l' essenza divina.** Se dunque quest' atto è l' essenza divina **visibile** al beato, e se quest' atto è determinato da' suoi termini, che sono la detta gradazione e varietà reale; dunque questa gradazione e varietà reale degli enti è condizione della beatifica visione, ed è quella che ne determina, per così dire, la quantità ed il modo. Tanto le cose create sono congiunte col Creatore! tanto tutti gli stati successivi dell' universo sono connessi coll' ultimo stato de' comprensori celesti, ed alla felicità di questi, ed alla gloria che rendono ivi a Dio, necessarii » ! — *Teodicea*, n. 681. Da tutto ciò dunque risulta chiaro che il Rosmini in questa proposizione non dice nulla che sia contrario alla dottrina cattolica; e che per conseguenza i compilatori hanno falsificato il pensiero di lui su quest' argomento, distaccando dal contesto la proposizione in modo che presenta un senso monco e alterato.

PROPOSIZIONE XL

40. Se dunque non potea (Dio) comunicare sè stesso totalmente ad esseri finiti, neppure mediante il lume di gloria; rimane a cercare in che modo egli poteva rivelare loro e comunicare la propria essenza. Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze create è conforme; e questo modo è quello pel quale Iddio ha con esso loro relazione, cioè come creatore loro, come provisore, come redentore, come santificatore — (*Ivi*, n. 677),

XL. Cum Deus non possit, nec per lumen gloriae, totaliter se communicare entibus finitis, non potuit essentiam suam comprehensoribus revelare et communicare, nisi eo modo, qui finitis intelligentiis sit accommodatus; scilicet Deus se illis manifestat quatenus cum ipsis relationem habet, ut eorum creator, provisor, redemptor, sanctificator.

Analisi della quarantesima proposizione.

La proposizione 40ª fu estratta dalla *Teodicea*, Libro terzo, capitolo XXV, n. 677, cioè dallo stesso capitolo, da cui fu estratta la 38ª, e 39ª. I lettori osservino che il Rosmini nel periodo che antecede quello, da cui fu stralciata la proposizione dice così: « Ella fa sì, questa limitazione, che niuna creatura, benchè ammessa alla visione, possa comprendere totalmente la divina essenza, onde per una parte Iddio si rimane sempre agli esseri finiti un Dio nascosto ed inaccessibile ». Poi segue il periodo messo nella proposizione, e dopo questo il Rosmini seguita: « Si consideri attentamente che

l'atto creante è Dio stesso, così pure è Dio l'atto provvidente, Dio è l'atto dell'incarnazione e della santificazione del mondo; perchè ogni atto di Dio, è Dio. (1) Fino a tanto che l'uomo è viatore, vede e prova gli effetti e il *termine* di questi atti divini: quando è divenuto beato, vede questi stessi atti nel loro *principio* e nella loro essenza, i quali veramente sono un solo atto e quest'atto è lo stesso atto della essenza divina. Così egli vede tutta l'essenza divina alle create menti comunicabile e in esse quasi fluente; ne potea essere diversamente. Dunque conveniva che Iddio creasse l'universo e vi facesse intorno tutto ciò che la sua sapienza e la sua bontà seppe farvi, acciocchè fosse possibile alla creatura la visione divina che è la visione dell'essenza divina in quanto essa fa tutte le cose che riguardano la creatura. (Teod. lib. III, Cap. XXV, n. 669-677).

Altrove: « ..... poniamo che ad un essere intelligente creato solo, senza niun'altra delle cose dell'universo, Iddio avesse comunicato incontanente la visione della sua propria essenza. La relazione comunicativa fra Dio e quest'opere, sarebbe un compimento soprannaturale dello stesso atto creativo (2); poichè Iddio con un atto solo operante, creante e beneficante terminerebbe e riposerebbe in questa creatura. Questa dunque vedrebbe ancora Iddio, in quanto Iddio agisce in lei come creatore e perfezionatore; quindi l'oggetto della visione sarebbe sempre l'essenza divina non in quanto è in sè precisa dalla sua operazione, ma in quanto opera con sapienza e bontà nella creatura. Non potrebbe dunque la creatura intendere della Sapienza divina se non in quanto le si manifesta nell'atto creante e beneficante; di cui l'essenza divina le si discoprirebbe siccome radice, fonte, principio, base, e in qualsiasi altro modo più proprio si trovi opportuno denominarlo. Dunque il quantitativo, per così dire, della sapienza divina conoscibile alle creature, è quello nè più nè meno che risplende nella divina essenza, in quanto questa comunica loro di sua bontà, in quanto produce le creature nello stato più o meno perfetto in cui sono, ossia in quanto adopera più o meno di sua sapienza e bontà operando in esse. Così se le creature, se il loro complesso, se l'universo in una parola, è più o meno perfetto, se vi

(1) Onde egregiamente S. Tommaso: Creatio active significat actionem divinam, quae est eius essentia cum relatione ad creaturam sed relatio in Deo ad creaturam non est realis, sed secundum rationem tantum. S. I. XLV III, ad 1.

(2) Quindi S. Tommaso; Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis **Humanae mentis** S. II, II, CLXXXIV, I.

hanno più o meno vestigi di sapienza, più o meno si dee dire avervi di sapienza divina manifestabile perocchè a' vestigi creati della sapienza è proporzionata od analoga quella sapienza che nell' essenza divina si manifesta. Convenia dunque che nelle creature tralucesse un magisterio di sapienza somma, acciocchè nell' essenza divina si potesse intuire la sapienza divina in modo sommo. Vero è che chi vede Iddio, oltre alla sapienza che in lui vede limitatamente, sa che un altro abisso gliene rimane nascosto; è materia questa di sempiterna adorazione; ma pure anche quando rimane di Dio non compreso, non veduto dalla creatura giova alla creatura solo perchè ella se ne forma un cotal negativo concetto da ciò che ella positivamente ne comprende e vede.

Si dirà che dandosi Iddio a vedere alla creatura, egli le può comunicare di sua essenza quanto gli piace, e però le può mostrare quanto vuole di sua essenziale sapienza e bontà. Si, certamente, ma ad una condizione, che egli prima renda atta e capace la creatura a ricevere quella parte modale (1) di sua essenza che egli le vuole comunicare, perocchè questa parte modale dee esser ricevuta dalla capacità della creatura percipiente. Dunque la comunicazione dell' essenza divina non può farsi se non in un modo accomodato e proporzionale alle facoltà naturali; e pretendere il contrario involge contraddizione. E quantunque le *facoltà naturali* non possano mai raggiungere l' essenza divina, pure nelle *facoltà naturali* si trova la *capacità* alla percezione di quell' *essenza*; cioè la facoltà di ricevere da Dio le facoltà di tale *percezione* e questa nuova facoltà viene da Dio innestata, per così dire, sulle facoltà naturali mediante la comunicazione del *lume di gloria*, come lo chiamano i teologi, che é la stessa divina essenza. E poichè Iddio si vede per intelletto, l' intelletto è la facolta naturale che ha la capacità di ricevere l' innesto della facoltà soprannaturale della visione. Quindi, sebbene l' oggetto della visione sia infinito, tuttavia la facoltà di vederlo, che è soggettivo, è finita perchè è finito il soggetto e tiene proporzione alle fa-

---

(1) L'essenza di Dio semplicissima non può dividersi nè pure in quanto si concepisce dall' uomo; ma il *modo* di concepirla può variare ed esser più o men perfetto. Per esprimere in che senso si dica che l' essere finito percepisce la divina essenza in un modo limitato, si chiama *parte modale* dell'essenza stessa in quanto risponde al modo limitato in cui viene percepita.

coltà soggettiva, naturale, su cui viene innestata. (1) (Teodicea, parte III, n. 691-95).

Ora quale l' accusa a Rosmini con quest' ultima proposizione? Che egli faccia consistere la visione beatifica dei Santi non nella *visione della divina essenza*; ma nella contemplazione di Dio come creatore, provisore, redentore, santificatore. Una cosa strabigliante addirittura! Come se il Rosmini ammettesse una dualità reale fra la divina essenza e i divini attributi! Come se *in Dio si* potesse vedere qualche cosa, senza *vederla in Dio!* Ci vuole però della sfrontatezza nei compilatori! Voler far negare al Rosmini, con questa proposizione, ciò che *ammette, insegna, spiega, commenta* con le mirabili pagine della Teodicea, dove appunto fu tolta questa proposizione! Voler pretendere che il Rosmini neghi non solo che le creature conoscano *totaliter*, cioè comprendono l' essenza divina, ma ch' esse conoscano neppur *totum* l' essenza divina, cioè non la conoscano, non la vedano secondo il loro limitato modo di vedere finito! Ma via, credevano forse i compilatori e denunziatori, che i lettori, che gli studiosi fossero tutti del calibro dei Consultori, i quali ciecamente hanno ricevuto queste proposizioni e ciecamente le hanno condannate? Ma vivaddio, che ancora molti ragionano con la propria testa e non si lasciano abbindolare dal falso zelo di certi scrittori cattolici; il quale zelo si vede, dove, in generale, vada a finire; a glorificare la propria merce, spesse volte avariata, e disprezzare l' altrui! Basta leggere la *Proposizione* anche così, come si trova, staccata dal contesto e sfido chiunque a provare che con essa il Rosmini neghi che la *visione beatifica* non richieda la *visione della divina essenza*! E pongo una pregiudiciale, sciolta la quale, é provata l' intenzionale mistificazione dei compilatori e denunziatori. In qual modo, secondo il Rosmini, Iddio si comunica ai beati come creatore loro, come provisore, come redentore, come santificatore? Per mezzo della sua essenza. E questo l' afferma lo stesso inciso della Proposizione col quale Rosmini si domanda il modo di questa comunicazione divina. *Se dunque non potea, Dio, comunicare se stesso totalmente* (**non è dottrina cattolica questa?**) *ad essere finiti, neppure mediante il lume di gloria;* dunque Rosmini ammette che neppure con la visione si possa veder Dio *totaliter;* egli prosegue: *rimane a cercare in che modo egli* **poteva rivelare**

(1) *Intellectus creatus*, dice S. Tommaso, *non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium qui finitus est.* (S. III, XCII, III, ad 3.)

loro e **comunicare** la **propria essenza**. *Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze creata* è *conforme*. Dunque 1° il Rosmini ammette che l' essenza divina sia comunicata all' intelligenze create. 2° che questa comunicazione è fatta secondo la natura delle stesse intelligenze create. S. Tommaso dice che il soggetto creato, essendo finito e limitato, non vede l' essenza divina, *secondo il modo della stessa essenza*, ma *secondo il modo proprio* che è finito; quindi l' intelletto umano sebbene per mezzo della visione beatifica vegga *totum* in Dio, non lo vede però *totaliter*. Dove è eretica o erronea questa XL Proposizione di Rosmini? Come potrebbe, anche in sè stessa, esserne esposta in modo più ortodosso e cattolico? Ma vediamo meglio il senso nel contesto del discorso. Rosmini scrive : ..... *la moral perfezione e l' intellettuale godimento sì de' terreni viatori, come de' comprensori celesti, ha per oggetto Iddio, autore del mondo, pel quale intendono il complesso di tutte le cose create e di tutti i diversi stati pe' quali* **trapassano fino all' ultimo della visione di Dio,** in *cui le intelligenze* **percependo** l' atto divino che realizza il mondo e **intuendone l' esemplare,** veggono in **esso** *la stessa visione beatifica che n' è il fastigio, lor destinato, mercede a' meriti e dono gratuito ad un tempo* ». (Teodicea libro III c. XXV, n. 669-677.) Ammette sì o nò Rosmini la visione beatifica? Ammette sì o nò Rosmini, che i beati comprensori veggono l'atto creativo e lo percepiscono nella *visione* di Dio, e in **essa** *contemplano l' esemplare* del mondo? se ne vuole un passo più chiaro? Si legga a poche linee più avanti, dove egli fa appunto la distinzione del conoscere *totum* e *totaliter* in modo così chiaro e profondo, che pare impossibile che siasi potuto fraintendere la dottrina di lui, la quale non è altra che quella dei teologi e della Chiesa ; dice infatti : « *Egli è vero*, che di più *intenderanno*, oltre quelle che **veggono** e **comprendon** di Dio, essere ancora Iddio *inaccessibile luce* (cioè che non si può vedere totaliter, ossia comprendere) che in lor non cape, argomento di adorazione sempiterna d' ogni creatura, che nell' infinito incomprensibile si annienta e consuma ; ma questo perdersi che farà la creatura nell' abisso dell' essenza divina, di nuovo è parte anch' essso del gran fine dell' universo; e come tale già *nel Verbo creante ed esemplante ravvisa.* **Così sebbene Iddio senza mezzo alcuno, sia oggetto della visione beatificatrice** *e forma* **dell' intelletto dei beati ;** *tuttavia egli è tale in quanto è autore delle opere ad* **extra**. (Teodicea loro citato) Ma basta così per chi in buona fede cerca la verità, che di quelli, simili al compilatore, non basterebbe citargli tutto il libro,

dove si trova espressa nel modo più profondo e rigorosamente ortodosso la dottrina della Chiesa. Anzi la proposizione condannata fa appunto distinzione tra *conoscere tutto* Dio e *conoscerlo* totalmente; questo lo nega dicendo: **se dunque** non potea (Dio) comunicare *se stesso totalmente ad essere finiti*, neppure mediante *il lume di gloria*; il che vuol dire appunto, che neppure con la visione beatifica gli esseri finiti possono *conoscere* Dio *totalmente*; cioè comprendere; e non è dottrina cattolica questa? Che se neppure col lume di gloria si può conoscere totalmente Dio; allora in chè modo potrà comunicar loro la propria essenza; cioè come si potrà far conoscere da essi totum? **Certo in quel modo che alla natura delle intelligenze create è conforme.** Dunque, secondo il Rosmini, le creature possono conoscere *totum* la divina essenza, *senza conoscerla totalmente*! Ma se anche vedendo tutta la essenza divina, non vedono però tutto ciò ch' essa contiene giacchè essa è infinita e la mente creata finita, pure questa è ammessa con la visione beatifica, a vedere qualche cosa. Che cosa veggono? Ecco quì dove il Rosmini si manifesta anche profondo teologo; esso dice, che i beati *nella visione di Dio..... veggono in esso la stessa visione beatifica, che n' è il fastigio, lor destinata, mercede a' meriti, e dono gratuito ad un tempo* (loc. cit.)... che le creature lo rimirano non in quello che il Verbo ha d' incomprensibile ad ogni creatura, ma in quello che ha di manifestativo; onde lo contemplano come autore e redentore del mondo e però desiderano di rimirare nella faccia propria del Cristo. Il perchè l' Apostolo insegna che Iddio profondendo tanta sapienza e tanta bontà, divenisse oggetto alla **cognizione** e all'*ammirazione* degli stessi angeli, e materia alle lor lodi, in cui essi si beano, **ut innotescat** *Principatibus et Potestatibus in coelestibus per Ecclesiam multiformis sapientia* Dei (1) **ut ostenderet** in saeculis supervenientibus **abundantia divitias gratiae suae** (2). Fa veramente male pensare come con questa mostruosa condanna siasi affermato di condannare questa proposizione nel *senso dell' Autore*, mentre il senso e l' espressioni dell' autore sono così diversi di quegli attribuitigli. Giacchè basta leggere tutto il contesto per farsi un' idea della malignità e della falsità di tale giudizio. Si leggano pure nel loro contesto queste proposizioni e si vedrà non solo la piena ortodossia loro, ma la

---

(1) EPH. III, 10.
(2) EPH. II, 7.

profondità, la sublimità della dottrina di cui Rosmini ha saputo commentare, esporre le verità più alte del Cristianesimo.

Sarà possibile un atto di resipiscenza da parte di chi commise questo delitto contro Rosmini, contro quel pio sacerdote, encomiato solennemente da tre Sommi Pontefici e ch' egli con la sua vita e la sua dottrina non smentì mai? Sarà possibile vincere quelle passioni indegne che hanno condotto a questa condanna e tener conto della Bolla di Benedetto XIV *Sollicita et Provvida*? Quest'autorità, che ha condannato senza rendersi conto degli antecedenti contro cui urtava e delle conseguenze che ne sarebbero avvenute, sarebbe essa capace di riconoscere il proprio torto e sconfessare il proprio atto inconsulto? Per la dignità della ragione umana, per la dignità dell' autorità stessa noi lo speriamo. La verità è sempre uscita più bella e radiosa appunto perchè oppressa. Quali le conseguenze di queste guerre sleali contro una persona, che per ingegno, per virtù si elevava, come aquila, sopra tutti gli altri? Lo vediamo purtroppo nel clero. Possa dalla Tomba del grande Roveretano uscire quella voce, quell' ammonimento di fede, di carità, che conduca al trionfo della verità.

INDICE

Prefazione . . . . Pag. III
Proposizione I — Testo di Rosmini . . . . » 1
Proposizione I . . . . » 6
Proposizione II . . . . » 21
Proposizione III — Testo di Rosmini . . . . » 22
Proposizione III . . . . » 33
Proposizione IV . . . . » 36
Proposizione V — Testo di Rosmini . . . . » 37
Proposizione V . . . . » 46
Proposizione VI — Testo di Rosmini . . . . » 47
Proposizione VI . . . . » 53
Proposizione VII — Testo di Rosmini . . . . » 55
Proposizione VII . . . . » 58
Proposizione VIII — Testo di Rosmini . . . . » 60
Proposizione VIII . . . . » 62
Proposizione IX — Testo di Rosmini . . . . » 64
Proposizione IX . . . . » 71
Proposizione X — Testo di Rosmini . . . . » 73
Proposizione X . . . . » 79
Proposizione XI — Testo di Rosmini . . . . » 85
Proposizione XI . . . . » 87
Proposizione XII — Testo di Rosmini . . . . » 89
Proposizione XII . . . . » 107
Proposizione XIII — Testo di Rosmini . . . . » 115
Proposizione XIII . . . . » 118
Proposizione XIV . . . . » 132
Proposizione XV . . . . » 134
Proposizione XVI . . . . » 135
Proposizione XVII — Testo di Rosmini . . . . » 137
Proposizione XVII . . . . » 141
Proposizione XVIII — Testo di Rosmini . . . . . . » 146
Proposizione XVIII . . . . » 149
Proposizione XIX — Testo di Rosmini . . . . » 153
Proposizione XIX . . . . » 157

Proposizione XX — Testo di Rosmini . . . . » 165
Proposizione XX . . . . » 171
Proposizione XXI — Testo di Rosmini . . . . » 180
Proposizione XXI . . . . » 193
Proposizione XXII — Testo di Rosmini . . . . » 198
Proposizione XXII . . . . » 203
Proposizione XXIII — Testo di Rosmini . . . . » 207
Proposizione XXIII . . . . » 218
Proposizione XXIV — Testo di Rosmini . . . . » 224
Proposizione XXIV . . . . » 230
Proposizione XXV — Testo di Rosmini . . . . » 239
Proposizione XXV . . . . » 243
Proposizione XXVI — Testo di Rosmini . . . . » 260
Proposizione XXVI . . . . » 268
Proposizione XXVII — Testo di Rosmini . . . . » 276
Proposizione XXVII . . . . » 281
Proposizione XXVIII — Testo di Rosmini. . . . . » 289
Proposizione XXVIII . . . . » 292
Proposizione XXIX — Testo di Rosmini . . . . » 299
Proposizione XXIX . . . . » 302
Proposizione XXX . . . . » 312
Proposizione XXXI . . . . » 314
Proposizione XXXII — Testo di Rosmini . . . . » 323
Proposizione XXXII . . . . » 330
Proposizione XXXIII — Testo di Rosmini . . . . » 338
Proposizione XXXIII . . . . » 342
Proposizione XXXIV — Testo di Rosmini . . . . » 352
Proposizione XXXIV . . . . » 354
Proposizione XXXV — Testo di Rosmini . . . . » 363
Proposizione XXXV . . . . » 368
Proposizione XXXVI — Testo di Rosmini . . . . » 379
Proposizione XXXVI . . . . » 382
Proposizione XXXVII — Testo di Rosmini . . . . » 392
Proposizione XXXVII . . . . » 395
Proposizioni XXXVIII, XXXIX, XL — Testo di Rosmini . . » 420
Proposizione XXXVIII . . . . » 428
Proposizione XXXIX . . . . » 438
Proposizione XL . . . . » 448